

Boletín Antropológico

ISSN Electrónico: 2542-3304
Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones



Universidad de Los Andes
Mérida-Venezuela
Año 36. Julio - Diciembre 2018. N° 96

Foto Portada:

Acequia, Aldea El Platanal, Pueblo Nuevo del Sur, municipio Sucre, estado Mérida.

Fotografía: Elimar Rojas Bencomo.



Comité Editorial

Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela
Jacqueline Clarac de Briceño. Universidad de Los Andes, Venezuela
Carlos García Sívoli. Universidad de Los Andes, Venezuela
Francisco Tiapa. Universidad de Los Andes, Venezuela
Elimar Rojas Bencomo. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Consejo Asesor

Roberto Rodríguez Suárez. Universidad de La Habana, Cuba.
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela
Catherine Alès. CNRS-Paris, Francia
Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Mario Sanoja. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.
José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Assumpció Malgosa M. Universidad Autónoma de Barcelona, España.
Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.
Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela
Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela.
Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Yanet Segovia. Universidad de Los Andes, Venezuela.

Consejo de Arbitraje

Omar González Nández. Universidad Central de Venezuela, Caracas
Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela.
Alexis Carabalí Angola. Universidad de la Guajira, Colombia.
Lewis Pereira. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.
Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela.
Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela
Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.
Vladimir Aguilar. Universidad de Los Andes, Venezuela.
Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Entes financieros

Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA). Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE-Mérida)

Indización

LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC, EMERGING SOURCES CITATION INDEX

Traducción de resúmenes al inglés

Alastair Beattie

El Boletín Antropológico forma parte de la Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (REDALYC)

Dirección de la Revista

Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.
Telefax: 0058-274-2402344. email: museogrg@ula.ve -boletinantropolgicoula@gmail.com

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

Versión Electrónica

Boletín Antropológico

**Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones**

**Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Año 36. Julio - Diciembre 2018. N° 96**

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista, de acceso abierto (Open Acces), semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal – en un país donde circula poca información antropológica– es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as a la investigación antropológica, arqueológica, lingüística y bioantropológica en el ámbito nacional e internacional.

Constituido por artículos antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista se abre a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance de nuestra ciencia.

Índice

Las interrelaciones del pueblo Wayuu con la sociedad hegemónica: Espacios para la re/definición sociopolítica.....239-272
ALARCÓN PUENTES, JOHNNY

La ordenación del territorio en Venezuela y su impacto en las comunidades indígenas del Municipio Gran Sabana-Estado Bolívar..... 274-306
MARTENS, RAQUEL

Leyendas y tradiciones en la Semana Santa cubano-haitiana de Báguanos308-326
MURILLO, YOSVANY; RENAL, TOMÁS; MORALES, RAQUEL Y RENAL, MIDELVYS

Lenguas, etnonimia, antroponimia y asentos indígenas tacarigüenses del siglo XVI..... 328-351
PÁEZ, LEONARDO

Mujeres desde las letras: el documento como fuente viva en el análisis de las construcciones sobre lo femenino..... 352-377
REYES, ANA MERCEDES

Las experticias antropológicas forenses en el contexto venezolano actual..... 378-400
VALERA, EMANUEL EMILIO

Recensión.....402-407
PIRELA PINEDA, GERMÁN

Summary

The interrelations of the Wayuu people with the hegemonic society: Spaces for the re / sociopolitical definition.....239-272

ALARCÓN PUENTES, JOHNNY

Impact of Territorial Ordination on indigenous communities of Gran Sabana Municipality, Bolívar State-Venezuela.....274-306

MARTENS, RAQUEL

Legends and traditions in the cuban-haitian Semana Santa of Báguanos.....308-326

MURILLO, YOSVANYS; RENAL, TOMÁS; MORALES, RAQUEL Y RENAL, MIDEVYS

Languages, ethnonimia, anthroponymy and indigenous Tacarigüense seats of the 16th century328-351

PÁEZ, LEONARDO

Women from the words: the document as a living source in the analysis of the constructions on the feminine.....352-377

REYES, ANA MERCEDES

Forensic anthropological expertise in the current Venezuelan context...378-400

VALERA, EMANUEL EMILIO

Review.....402-407

PIRELA PINEDA, GERMÁN

Boletín Antropológico

LAS INTERRELACIONES DEL PUEBLO WAYUU CON LA SOCIEDAD HEGEMÓNICA: ESPACIOS PARA LA RE/DEFINICIÓN SOCIOPOLÍTICA*

ALARCÓN PUENTES, JOHNNY

Licenciatura en Antropología, Universidad del Zulia, Venezuela

Correo Electrónico: jalarconxxi@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo analiza los espacios de intersección política que se establecen entre los wayuu y la sociedad hegemónica venezolana. Recurrimos al método etnográfico para articular el trabajo de campo realizado en las comunidades urbanas y en las organizaciones políticas. Los wayuu son un pueblo de una incesante movilidad y vitalidad, pero hoy se enfrentan a la asimilación, apropiación e innovación de elementos socioculturales a la luz de los intercambios con el sistema dominante. Para concluir, se deben dar los pasos para un diálogo intercultural que trascienda los liderazgos wayuu (nuevos o tradicionales) que redefinan sus prácticas, en lo urbano, en una incesante tensión entre el cambio y la continuidad.

PALABRAS CLAVE: pueblo Wayuu, sociedad hegemónica, interculturalidad, liderazgos.

THE INTERRELATIONS OF THE WAYUU PEOPLE WITH THE HEGEMONIC SOCIETY: SPACES FOR THE RE/SOCIOPOLITICAL DEFINITION

ABSTRACT

This paper aims to analyze the spaces of political intersection that have been established between the Wayuu people and the hegemonic Venezuelan society. Rurpose, we use the ethnographic method to articulate fieldwork conducted in urban communities and political organizations that are built. The Wayuu are people of a relentless mobility and ethnic vitality; but today, they face assimilation, appropriation, innovation and creation of socio-cultural elements in the light of exchanges with the dominant power system. In conclusion, we believe that the legal/political recognition of indigenous cultures is not enough. We must take the necessary steps for an intercultural dialogue that allows the relevance of wayuu leadership (new or traditional) that redefines their practices, in the urban, in a constant tension between change and continuity.

KEY WORDS: Wayuu people, hegemonic society, multiculturalism, leadership.

* Fecha de recepción: 20-02-2018. Fecha de aceptación: 20-09-2018

1. INTRODUCCIÓN

Desde el mismo momento de la colonización europea, el pueblo wayuu ha establecido diferentes contactos con la sociedad dominante, ya sea por presión desde lo hegemónico o como forma de adaptación estratégica para mantener parte de la etnicidad. Esas dinámicas de acercamiento a la sociedad envolvente la han mantenido los wayuu hasta el presente. En el siglo XX, los wayuu establecen diversas formas de relaciones con el Estado-nación en Venezuela y se insertan de manera efectiva en el modelo sociopolítico dominante. Desde 1989, con las nuevas formas asociativas y el fortalecimiento de organizaciones indígenas, hay una nueva perspectiva de participación política.

En la actualidad, con la Constitución venezolana de 1999 se ha abierto mayores espacios para la intervención política de los pueblos indígenas: candidatos a alcaldías con presencia indígena, diputados indígenas, concejales indígenas y los Consejos Comunales indígenas. Todo esto lleva a una fuerte dinámica de situaciones en las que el indígena asume posiciones desde lo étnico o desde el planteamiento jurídico político establecido por el Estado. Atendiendo estas nuevas dinámicas en este estudio se trabaja: Las nuevas formas asociativas y los liderazgos emergentes, Ley de los Consejos Comunales, Ley Orgánica de Consejos Comunales y liderazgos en los Consejos Comunales.

2. TEORÍA Y MÉTODO

En esta investigación partimos desde las posturas de la antropología política. Para ello, tomamos su vertiente más novedosa, pues entendemos que debería tener una perspectiva des/colonizadora de su visión y dejar a un lado toda la carga etnocéntrica. Esta dinámica nos dice que la antropología política, adecuada al mundo del siglo XXI, debería tratar de relacionar lo local con

lo universal para no quedarse en un ámbito reduccionista, pues las sociedades de hoy han entrado en un desplazamiento a gran escala en el cual hay múltiples influencias políticas. De allí que la antropología tiene algo que decir sobre todas las sociedades humanas, incluyendo la moderna sociedad occidental.

En esta investigación suscribimos la definición construida desde la antropología política por Marc Abelés: “(...) el proceso político tiene que combinar, a nuestro entender, tres tipos de intereses: en primer lugar, el interés por el poder, el modo de acceder a él y de ejercerlo; el interés por el territorio, las identidades que se afirman en él, los espacios que se delimitan, y el interés por las representaciones, las prácticas que conforman la esfera de lo público” (Abelés, 2000:3).

En nuestro estudio, lo primordial es atender los criterios anteriores para interpretar tanto el sistema u organización política como las relaciones de poder que se establecen en las prácticas de los nuevos liderazgos wayuu. Tal como lo explica Balandier “... las sociedades no pueden ser consideradas sistemas estancados y parcelados, por tanto, lo político debe ser considerado en un dinamismo que permita captar mejor todos los elementos que confluyen allí”. (1969:24-29).

La antropología se acerca a su objeto de investigación a través del método etnográfico, distinguiéndola del resto de las ciencias sociales. Este método es una dinámica en la que el antropólogo realiza trabajo de campo en la cotidianidad de una comunidad para detallar sus características socioculturales, pero no debe ser una mera aprehensión de datos para hacer una descripción exacta y objetiva de una sociedad, al mejor estilo del funcionalismo-positivista malinowskiano, por el contrario, la etnografía debe ser una perspectiva de investigación con un conjunto de operaciones para ir al campo y luego construir teóricamente un texto escrito. Es decir, se complementa con teorías y técnicas que el investigador maneja previamente y que, al acercarse como observador a otra cultura, re/define y actualiza (Alarcón, 2007). “Es una si-

tuación metodológica y también en sí misma un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador” (Velazco y Díaz de Rada, 2006:18).

En cuanto a las técnicas utilizadas para abordar el campo tenemos: la observación participante, entrevistas informales y semiestructuradas. Para esta investigación la observación participante se logró a partir de nuestra presencia en las comunidades wayuu de la Guajira y Maracaibo desde el año 2001 hasta la actualidad. Durante dieciséis años se realizaron innumerables trabajos de campo que aportaron información diversa sobre este pueblo. Toda esa data ha servido para delinear aspectos de la organización política de los wayuu urbanos como de los que habitan en la Guajira. Desde el año 2010 trabajamos con tres Consejos Comunales del oeste del Municipio Maracaibo (parroquias: Idelfonso Vásquez y Antonio Borjas Romero), asistimos a las asambleas organizadas por líderes wayuu, encuentros con miembros de partidos políticos y actividades de asistencia social coordinadas por los líderes.

En cuanto a las entrevistas se llevaron a cabo a líderes aflorados del sistema de parentesco, tanto en la Guajira venezolana, como a líderes que hacen vida política en las parroquias del oeste de Maracaibo. A lo largo del tiempo se han realizado aproximadamente un centenar de entrevistas a miembros de la sociedad wayuu, en esta investigación solo se utilizaron las más relevantes para el análisis de los liderazgos y su participación en el modelo de partidos. Esto proporcionó información sobre su cultura y las dinámicas políticas que se establecen en lo urbano.

3. EL PUEBLO WAYUU

Esta etnia forma parte de la familia lingüística arawak, que habita mayoritariamente en el departamento de La Guajira, en Colombia, y en el estado Zulia, en Venezuela. Este pueblo se asentó

desde mucho antes de la invasión europea en la península de La Guajira, geográficamente ubicada a 11° y 12° 28' de latitud norte, y 71° 06' y 72° 55' de longitud oeste, y comprende tanto territorio colombiano como venezolano, con una extensión aproximada de 15.380 Km², de la cual tan solo 3.380 Km². corresponden a nuestro país. El censo (DANE) de 2005 arroja la cifra 270.413 wayuu en territorio colombiano. Para el censo (INE) de 2011 se estableció una población de 413.437 wayuu en Venezuela. Que representan el 57% del total de indígenas del país.

Los wayuu, pueblo de gran vitalidad cultural y de una gran movilidad, actualmente han extendido su presencia al resto de Venezuela para satisfacer determinados intereses de subsistencia económica y social, tales como el pastoreo de los rebaños, la administración de las propiedades, la búsqueda de empleo en las zonas urbanas, el abastecimiento en los mercados, el contacto familiar y la celebración de ritos de interacción social.

El pueblo wayuu conforma grupos de descendencia matrilineal asociados en clanes (E'irükuu) y linajes (Apüshi). Esta forma de organización, caracterizada por subdividirse en clanes matrilineales dispersos, unidos por un vínculo ancestral, con una descendencia genética común a partir de antepasados remotos y, además, identificado por un epónimo generalmente representado por un animal.

Entre los clanes más conocidos se mencionan Uriana, Sapuana, Uraliyuu, Jusayu, Ipuana, Epieyuu, entre otros. La ascendencia se traza a través de las mujeres o ancestros femeninos, por lo cual los parientes uterinos representan los Apüshi, verdaderas unidades políticas del grupo. Esto quiere decir que, entre los wayuu, la pertenencia a un grupo de filiación viene adscrita desde el nacimiento y dura de por vida. Para los wayuu, el clan no es una entidad corporativa en la cual se adquieran responsabilidades y obligaciones con todos sus miembros. Los individuos pertenecientes al mismo clan no adquieren lazos de reciprocidad y so-

lideridad económica, política y social, debido a que los e'irükuu son categorías no coordinadas de personas, no una entidad política funcional.

En el caso particular de los liderazgos propios de la sociedad wayuu tenemos al Alaüla (tío materno) y al Pütchipü (mediador en los conflictos). Observamos como los centros urbanos han redefinido el papel del Alaüla y el Pütchipü, estas figuras han cambiado los significados que se producen en los miembros del grupo. Pero, además, las instituciones, las leyes y la resolución de conflictos a través de otros mecanismos permiten unos cambios y redefiniciones en sus prácticas. Por otro lado, la aparición de nuevos liderazgos externos al vínculo del parentesco también ejerce presión y traspasan los límites de sus funciones para realizar prácticas de solución de conflictos interponiéndose en las acciones propias del Pütchipü y el Alaüla.

4. LAS NUEVAS FORMAS ASOCIATIVAS Y LOS LIDERAZGOS EMERGENTES

Desde final de la década de los 80, el Estado venezolano dio impulso a la formación de Asociaciones de Vecinos en todo el territorio nacional coincidiendo con el inicio del proceso de Descentralización Administrativa (Leal, 1996:79) Particularmente a partir de la creación en 1984 de la Comisión Presidencial para la Reforma del Estado (COPRE), que tiene su punto esencial en 1989 con la elección de gobernadores y alcaldes. Es así como se configuran los poderes locales y la península de la Guajira¹ (territorio ancestral de los wayuu) queda bajo la égida administrativa de los municipios: Guajira , Mara e Insular Padilla².

Con la configuración de estos poderes locales se evidencia una manera novedosa de participar en la relación con el Estado. Claro, esto redimensionó el accionar de la organización particular wayuu con base en el parentesco y da cabida a la promoción y

consolidación de nuevos liderazgos. Igualmente, la Constitución venezolana de 1999 (capítulo VIII: artículos 119 al 126) consagra la “ciudadanía indígena”; es decir, reconoce su organización social, política, económica y cultural. Es importante resaltar que también propicia mecanismos de participación en lo social y económico a través de diversas formas asociativas, guiadas por los valores de mutua cooperación y de solidaridad.

Entre los diversos factores que pueden vincularse a los procesos de cambio y adaptación del pueblo wayuu, se encuentra la dinámica generada entre su relativa autonomía y la necesaria interacción e integración con el Estado venezolano. Aunque desde décadas anteriores existen las asociaciones de vecinos entre los wayuu, legalmente se establecen en 1989 con el reglamento de participación vecinal.

A partir de 1989, los wayuu comienzan a organizarse de manera concreta en Asociaciones de Vecinos para relacionarse con el Estado y recibir financiamiento. Así lo refiere María López, quien fuese presidenta de la asociación de vecinos del Sector Catatumbo, parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo, en 1993 “Aquí no existían las Asociaciones. Después que se aprobó la descentralización, se comenzaron a formar, pues vos sabéis que en el barrio no había servicios y se dijo que a través de las Asociaciones se iban a tramitar con las Alcaldías” (Entrevista, julio 2013).

Estas organizaciones vecinales, impuestas desde la dinámica del Estado nacional, permitieron el surgimiento de nuevos liderazgos y grupos de poder que funcionaron como mediadores entre la sociedad wayuu y el Estado, principalmente en lo que se refiere a gestión de soluciones a problemas como educación, salud, vialidad y, particularmente, provisión de agua (Alarcón, 2007).

Con las Asociaciones de Vecinos se generó una interrelación con las instituciones del Estado que propicia que los líderes

puedan tramitar sus problemas en la ciudad, con los organismos encargados para ello. María López plantea lo siguiente:

Con las Asociaciones, los encargados íbamos a exponer nuestras dificultades con las instituciones competentes. A veces nos tomaban en cuenta, otras veces no. Teníamos hasta que pelear y protestar, poco o mucho. Con las Asociaciones pudimos hacer algunas cosas para la comunidad. (López, M. Entrevista, julio 2013).

Con estos testimonios definimos que la autoridad del líder se lograba en la medida que sus acciones eran efectivas, basaban su poder en la posibilidad de establecer comunicación directa con el gobernante (poder). Por tanto, el líder es, antes que nada, un gestor de soluciones a los problemas concretos de la comunidad. No era un liderazgo como el tradicional asentado en el prestigio, la honestidad, los valores o el don de palabra.

Un liderazgo más relacionado con el clientelismo y la capacidad de entablar relaciones con los encargados de las instituciones, y les permitía un ascenso dentro del colectivo vecinal. La forma de liderazgo experimentada a través de las Asociaciones de Vecinos estructuró una relación aculturante con las instituciones del Estado y negador las particularidades étnicas de los wayuu.

Las Asociaciones de Vecinos, como forma organizativa, anteceden a los Consejos Comunes, y reflejan un mecanismo de control social que constriñe los valores, las normas y la estructura política de los wayuu en el medio urbano. Esta figura se transformó en la manera idónea mediante la cual el Estado asimilaba al wayuu a la unicidad de la Nación. Lo insertaba en una lógica social que anulaba las estructuras ancestrales.

Para estos nuevos líderes, las Asociaciones de Vecinos dejaron beneficios. Según ellos, funcionaron para el wayuu de la ciudad, pues lograron servicios y atención de las instituciones. María López expresa “Eso de la Asociación fue importante, lo-

gramos cosas. No es que digamos que todo fue bueno, pero sí nos beneficiamos con apoyo de diferentes organismos (López, M. Entrevista, julio 2013).

A pesar de los discursos de estos nuevos líderes que nacen al amparo de las instituciones del Estado, se visualiza una ruptura entre las formas organizativas propias del wayuu y estas que nacen de la necesidad que tiene el Estado de regular su territorio. Estos nuevos líderes, en esta etapa del desarrollo histórico todavía tienen una vinculación muy cercana con la estructura familiar. Pero esa ambigüedad entre trabajar en función del parentesco y ejercer el liderazgo ante las instituciones los lleva a pervivir en una dualidad que expresan de esta manera:

Fue difícil organizarnos. No lográbamos unión, pues en nuestras familias hay unas maneras diferentes de cómo entender el liderazgo. Mirá que costó mucho convencer a los tíos. Que esta es otra cosa. Que esto es para apoyo de la comunidad. Que no es que estábamos dejando de ser wayuu, sino que necesitábamos unión y no solo del Apüshi, sino de la comunidad entera, de todos los que vivíamos aquí, pues. (López, M. Entrevista, julio 2013).

Estos liderazgos que se concretan sobre la base de la constitución de Asociaciones de Vecinos funcionan en dos niveles diferentes: el familiar y el comunitario. De igual manera los partidos políticos minaron las estructuras vecinales hasta constituir cotos de poder en barrios, urbanizaciones y caseríos.

Te voy a decir una cosa, aquí desde hace mucho tiempo ya funcionaba AD, COPEI y el MAS, PCV, CR y PPT³. Desde que aparecieron las Asociaciones de Vecinos, venían los políticos a ofrecer y buscar el voto wayuu. Con algunos conseguimos ayudas otros llegaban y después nos olvidaban. Había en el barrio gente que estaba ganada para alguno de esos partidos y trabajaba con ellos (Fernández, J. Entrevista,

julio 2013).

En consecuencia, la elección a un cargo dentro de la Asociación de Vecinos muchas veces obedecía a un liderazgo partidista y no comunal o familiar.

No te lo voy a negar, cuando yo gané la elección de la Asociación, en 1993, yo estaba con Acción Democrática. Bueno, hacía trabajos con ellos en el barrio. Yo estaba muy joven, pero era estudiante y me sabía expresar. Por eso los adecos siempre me buscaban cuando querían hacer algo en el barrio. Cuando les pedí la ayuda para lanzarme a la Asociación, me apoyaron, pero cuando ganó Caldera todo ese apoyo se minimizó. Después ganó otra gente. (López, M. Entrevista, julio 2013)

Por otro lado, los nuevos líderes aseguraban su inserción en el Estado-nación, pues en la medida que participan del juego político e institucional, pueden colaborar con proyectos de aplicación en sus comunidades y ampliar su poder y su radio de acción (Alarcón, 2007). Otro modo de fragmentar la organización sociopolítica wayuu se dio con el carácter de legitimización de los actos de la Asociación de Vecinos a través del documento; es decir, del registro escrito que debe efectuarse para dar como constituida la Asociación de Vecinos. Esto llevaba impregnado las normas jurídicas establecidas por el Estado, utilizando los códigos escritos occidentales. Sin el documento registrado no se daba por concluido el acto oficial de la Asociación de Vecinos. Sin esa legitimidad del documento no podía validarse ese liderazgo.

Además, se establecen formas de poder en dos direcciones: el sometimiento de los líderes wayuu a una estructura de Estado que los niega en su existencia y, por otro lado, unas relaciones de poder/dominio entre sus miembros debido a que quienes tienen la capacidad de acceder a las instituciones para lograr prebendas

ejercen presión, sujeción y coacción sobre el resto.

Los «Comités» de agua, tierras, vivienda, gas, etc., fueron otras formas organizativas que se plantearon desde el Estado antes de los Consejos Comunales. En los barrios marabinos comenzaron a proliferar, a partir del año 2000, las «Mesas Técnicas» para abordar temas irresueltos hasta el momento. Los wayuu se insertaron en esa estructura, pero al no tener suficiente fuerza organizativa ni leyes que los amparen logran muy pocos avances. Es notorio que la gestión y relación de los nuevos liderazgos ante las instituciones y funcionarios del Estado crea cierto prestigio que es utilizado para beneficio personal o colectivo.

5. LEY DE CONSEJOS COMUNALES Y LEY ORGÁNICA DE CONSEJOS COMUNALES

La Ley de los Consejos Comunales se establece en el año 2006 y rompe con toda la estructura comunitaria hasta ahora practicada en las comunidades. Nos dice que su importancia radica en la relación con los órganos del Estado “para la formulación, ejecución, control y evaluación de las políticas públicas” Artículo 1. Es decir; “el pueblo organizado ejerce la gestión de las políticas públicas” Artículo 2. Los miembros de un Consejo Comunal tienen en sus manos un poder emanado en primera instancia de la “Asamblea de ciudadanos y ciudadanas” artículo 4. Numeral 5 (Ley de Consejos Comunales, 2006). La ley diferencia entre comunidad y comunidad indígena y nos plantea como se define una comunidad indígena:

Son grupos humanos formados por familias indígenas asociadas entre sí, pertenecientes a uno o más pueblos indígenas, que están ubicados en un determinado espacio geográfico y organizados según las pautas culturales propias de cada pueblo, con o sin modificaciones provenientes de otras culturas. (Artículo 4. Numeral 2).

De acuerdo a esas particularidades se organizaron los primeros consejos comunales indígenas del país. Para el 2009 se crea una Ley Orgánica de Consejos Comunales, que deroga la de 2006, ya no aparece la distinción anteriormente descrita y solo se define a la Comunidad. Pero en el Numeral 3 nos dice que la base para con formar una comunidad entre indígenas es de 10 familias al igual que en el Artículo 4 Numeral 4 de la ley anterior. La Ley orgánica de 2009 es un retroceso pues a pesar que la Ley de Consejos Comunales de 2006 tiene ambigüedades y contradicciones permitía distinguir a las comunidades indígenas del resto del complejo social.

La ley de 2006 nos dice que “Los pueblos y comunidades indígenas elegirán los órganos de los consejos comunales de acuerdo con sus usos costumbres y tradiciones y por lo dispuesto en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas” (Artículo 12). Esto fue modificado en la Ley Orgánica de Consejos Comunales de 2009. Esta definición de la ley fue contradictoria durante los tres años que estuvo vigente la Ley de 2006. Por un lado, te imponía la estructura del Consejo Comunal y por otro te dice que elegirán sus órganos de acuerdo a sus usos, costumbre y tradiciones. De hecho, el Consejo Comunal como armazón conceptual no existe entre el pueblo wayuu, ni siquiera una de sus formas de organización podría acercarse.

Evidentemente tanto la Ley de 2006 como la de 2009 estipula una estructura de los Consejos Comunales que se da desde la perspectiva de la hegemonía e inclusive se impone el documento escrito como forma de legitimar y legalizar la participación comunal. Entendemos que las leyes buscan reivindicar aspectos importantes de las culturas indígenas, pero ese pluralismo jurídico lleva a criterios que invisibilizan aspectos esenciales en las comunidades. Más aun en la Ley de 2009 al eliminar la posibilidad de optar por estructuras desde sus usos y costumbres, a los indígenas se les está excluyendo de recurrir a sus particularidades de orga-

nización sociopolítica, siendo un claro mecanismo de imposición y negación de su identidad étnica.

Veamos lo que dice el Artículo 28 de la Ley de Orgánica de Consejos Comunales de 2009:

La Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas elige el número de voceros postulados o voceras postuladas de acuerdo a la cantidad de comités de trabajo u otras organizaciones comunitarias que existan o se conformen en la comunidad, tales como:

1. Comité de salud.
2. Comité de tierra urbana.
3. Comité de vivienda y hábitat.
4. Comité de economía comunal.
5. Comité de seguridad y defensa integral.
6. Comité de medios alternativos comunitarios.
7. Comité de recreación y deportes.
8. Comité de alimentación y defensa del consumidor.
9. Comité de mesa técnica de agua.
10. Comité de mesa técnica de energía y gas.
11. Comité de protección social de niños, niñas y adolescentes.
12. Comité comunitario de personas con discapacidad.
13. Comité de educación, cultura y formación ciudadana.
14. Comité de familia e igualdad de género.
15. Los demás comités que la comunidad estime necesario.

En los casos en que hubiere otras formas organizativas establecidas en la comunidad, diferentes a las señaladas en la presente Ley, está deberá incorporarlas a la constitución, funcionamiento y atribuciones de los comités de trabajo de la Unidad Ejecutiva, de conformidad con la normativa que los regula.

Las funciones de los comités de trabajo se desarrollarán en los estatutos del consejo comunal y en el Reglamento de la presente Ley.

Los pueblos y comunidades indígenas, atendiendo a sus culturas, prácticas tradicionales y necesidades colectivas, podrán constituir comités de trabajo, además de los establecidos en la presente Ley, los siguientes:

- a. Comités de ambiente y demarcación de tierra de los hábitats indígenas.
- b. Comité de medicina tradicional indígena.
- c. Comité de educación propia, educación intercultural bilingüe e idiomas indígenas.

Primero hay toda una estructura de Organización Comunal establecida de antemano y que se conformará con voceros y voceras electos y articulados con unos comités impuestos. Para dar muestras de apertura y pluralidad se permite incorporar otras formas de organización distintas, pero incorporar significa que convivirán con las impuestas por la ley. En el caso de los pueblos indígenas hacen una concesión al estipular que podrán anexas los tres comités reseñados en la ley y no otros. Esto homogeniza a todos los pueblos indígenas del país al pretender que en su totalidad tienen las mismas necesidades y no obedecen a otras formas de organización familiar o colectiva. Los legisladores obviaron la diversidad de los pueblos indígenas. Según el Artículo 11:

Los ciudadanos y ciudadanas de manera individual o colectiva tendrán derecho a participar y postular voceros o voceras a las unidades del consejo comunal, de acuerdo a los requisitos establecidos en esta Ley. La elección de los voceros o voceras de las unidades ejecutiva, administrativa y financiera comunitaria y de contraloría social se realizará de manera uninominal. En ningún caso, se efectuará por plancha o lista electoral.

En los pueblos y comunidades indígenas la postulación y elección de voceros o voceras se hará según lo previsto en esta Ley y tomando en cuenta su uso, costumbres y tradiciones. (Sic).

Vemos que los artículos anteriormente citados y los del Capítulo III referidos a la Organización del consejo comunal. Sección primera: de la estructura del consejo comunal, entran en contradicción con el nivel familiar wayuu, pues es allí donde se establecen las normas de convivencia y se decide sobre la vida comunitaria. ¿Y el derecho consuetudinario? ¿Dónde quedan los usos y costumbres wayuu al no poder decidir el Apüshi elementos primordiales de la convivencia. Los conflictos entran en las decisiones de la vida comunitaria. ¿Quién los dirige? ¿Cómo queda el Pütchipü? ¿La asamblea de ciudadanos está por encima del Apüshi? ¿Cómo es eso? Entonces como es posible elegir los órganos de los Consejos Comunales siguiendo sus usos y costumbres como reza el Artículo 11.

Pero en la ciudad se torna más difusa e imprecisa la norma pues qué hacer con los espacios constituidos mayoritariamente por indígenas wayuu, pero que no son los únicos habitantes, entonces como se les clasifique como urbano, rural o indígena. Cuál es el criterio que priva en lo urbano. ¿Qué hacer con los que no son wayuu? ¿Si se conforma el Consejo Comunal con no wayuu se puede seguir clasificando cómo indígena? Son muchas las ambigüedades de la norma que el wayuu ha ido dando respuesta en la práctica como veremos más adelante.

6. LIDERAZGO EN LOS CONSEJOS COMUNALES

La forma que toma el liderazgo a partir de 2006, con la entrada en vigencia de la Ley de Consejos Comunales⁴, tienen cambios, pero, en el fondo, se manifiestan las mismas problemáticas que con las formas asociativas comunitarias de otros gobiernos. Los cambios son más de forma que de contenido. Los tres Consejos Comunales⁵ con participación indígena, con los cuales se trabajó en el municipio Maracaibo, constituyen su estructura sin tomar en cuenta su organización clánica; es decir, de acuerdo a

sus usos, costumbres y tradiciones como lo establece el artículo 11 de la Ley Orgánica de Consejos Comunales.

Por el contrario, asumen la organización general que establece la ley en su Artículo 28 (descrito y analizado en el aparte Ley de Consejos Comunales y Ley Orgánica de Consejos Comunales). Ese mismo artículo tiene una acotación para los pueblos indígenas:

Los pueblos y comunidades indígenas, atendiendo a sus culturas, prácticas tradicionales y necesidades colectivas, podrán constituir comités de trabajo, además de los establecidos en la presente Ley, los siguientes:

- a. Comités de ambiente y demarcación de tierra en los hábitat (Sic) indígenas.
- b. Comité de medicina tradicional indígena.
- c. Comité de educación propia, educación intercultural bilingüe e idiomas indígenas. (Artículo 28)

A pesar de la posibilidad que tienen los pueblos indígenas de incorporar por lo menos tres elementos particulares establecidos en la ley los consejos comunales con los que se trabajó no lo hicieron. Sólo permitir la incorporación de estos tres comités es una clara negación de la diferencia, un desconocimiento de la pluralidad étnica y una imposición que no permite desarrollar otros elementos importantes de las culturas indígenas. Por ejemplo, los tres Consejos Comunales analizados, constituidos por indígenas wayuu en la zona urbana, dividieron su estructura casi igual que lo sugerido en la ley, no se incorporó nada de sus ancestrales formas organizativas.

Para los wayuu de la ciudad ha sido difícil la organización de los Consejos Comunales, pues la Ley 2009 se torna ambigua en cuanto no determina criterios claros de constitución:

Base poblacional de la comunidad: es el número de

habitantes dentro del ámbito geográfico que integra una comunidad. Se tendrá como referencia para constituir el consejo comunal: en el ámbito urbano entre ciento cincuenta y cuatrocientas familias; en el ámbito rural a partir de veinte familias y para las comunidades indígenas a partir de diez familias; manteniendo la indivisibilidad de la comunidad y garantizando el ejercicio del gobierno comunitario y la democracia protagónica. (Numeral 3 del artículo 4 de la Ley Orgánica de Consejos Comunales, 2009)

Nos preguntamos cuál sería el criterio para constituir Consejos Comunales en lo urbano ¿200 familias o 10? Esta imprecisión de la ley crea dificultades para los wayuu que han terminado asumiendo el criterio poblacional de 200 familias.

En cuanto a las vocerías no hay cambio alguno, pues no incorporan sus usos y costumbres. Domingo Pana (Entrevista, diciembre 2014), miembro del Consejo Comunal nos dice:

Aquí en este Consejo Comunal nos organizamos de acuerdo a la ley cada quien se lee bien la ley y sabemos lo que tenemos que hacer. Ahora bien, las vocerías son las que están relacionadas con las problemáticas de la comunidad y que la ley estipula. No inventamos nada, los voceros son electos por su trabajo y dependiendo como se muevan para ser líderes.

Entonces los delegados al Consejo Comunal se eligen por vocerías como está establecido. Al igual eligen los cargos de Contraloría y Gestión Financiera, como consta en la Ley Orgánica de Consejos Comunales, 2009:

Artículo 4. Numeral 6. Vocero o vocera: es la persona electa mediante proceso de elección popular, a fin de coordinar el funcionamiento del consejo comunal, la instrumentación de las decisiones de la

Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas.

Artículo 19. A los fines de su funcionamiento, el Consejo Comunal está integrado por:

1. La Asamblea de Ciudadanos y Ciudadanas del consejo comunal.
2. El colectivo de coordinación comunitaria.
3. La unidad ejecutiva.
4. La Unidad de Administrativa y Financiera Comunitaria.
5. La Unidad de Contraloría Social. (Ley Orgánica de Consejos Comunales, 2009)

¿Dónde quedan la estructura familiar del wayuu y los líderes tradicionales con alta solvencia moral dentro del grupo? A pesar de que la ley de Pueblos y comunidades indígenas es clara y da la posibilidad de organizarse a través de sus usos y costumbres, desde el consejo comunal no se puede. Ni siquiera hay una incorporación de elementos tradicionales a la estructura vertical del Consejo Comunal.

Según Ruperto Montiel (Entrevista, diciembre 2014) del Barrio Cujicito, Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maraicao: “Bueno, aquí, en la última elección que se hizo en octubre de este año, los voceros fueron elegidos por elecciones individuales; es decir, por vocería y no por plancha. Plancha A y B, como fueron todas las anteriores”:

- Se realizó una asamblea informativa para la elección de la Comisión Electoral. Esta elección se realizó el mismo día de la asamblea, y allí mismo se postulan, eligen y juramentan. Dicha comisión tiene como primera labor crear el libro electoral de la comunidad.

- Se llamó al Consejo Comunal saliente a memoria y cuenta de su gestión.

- Se realizó una convocatoria (por comunicado escrito y voceo en puntos estratégicos de la comunidad) para las postulaciones al Consejo Comunal con fecha, hora y lugar.

- Se recibió a los postulados con copia de la cedula de identidad, con formato expedido por taquilla única de la alcaldía.
- La elección, cuando es por plancha, solo se elige la plancha A o B; pero cuando es por tarjetón, se divide a los postulados en dos grupos. Al votante se le facilita una planilla con los diferentes nombres de los postulados y sus suplentes (también se le da su respectiva chuleta de cada grupo). El votante escoge a sus candidatos y luego introduce el tarjetón en la caja electoral.
- Se cierra el proceso y empieza el conteo de los votos con los testigos de la Comisión Electoral y el representante de Fundacomunal⁶.
- Se convoca a la comunidad a la juramentación del nuevo Consejo Comunal.
- Posteriormente se registra el nuevo Consejo Comunal en taquilla única de la alcaldía y se apertura la cuenta en el banco.
- La comisión electoral va a taquilla única de la alcaldía a rendir cuenta por escrito del proceso electoral, así como también tiene que presentar toda la documentación del mismo.

En todo este proceso, calco de los procesos electorales de tipo democracia occidental, no aparece la estructura tradicional wayuu. La presión y la urgencia que ejerce la ley en la organización llevan a los pobladores wayuu del medio urbano a asumirla sin ningún cambio que provenga de sus particularidades culturales. Otra dinámica que se plantea es cuando se asume desde lo wayuu el Consejo Comunal:

Por mucho tiempo nosotros, como wayuu, fuimos discriminados. Los alijuna, así como ustedes, tomaban todos los beneficios para ustedes. Nos utilizaban para nuestras firmas, para intereses de ustedes, para ganar elecciones. Aquí, el 90% del Consejo Comunal es wayuu, entonces aquí decidimos nosotros. Los alijunas nos querían dividir. Yo fui una de las que liderizó, junto con otro paisano, para que el

Consejo Comunal se conformara solo con wayuu. Nosotros tenemos 40 años en esta situación y todavía estamos pasando necesidades. Hoy, por lo menos administramos el Consejo Comunal nosotros. Decidimos nuestros proyectos. Nos cansamos que todos los beneficios eran para los alijunas. (Montiel, Romelia. Entrevista, diciembre 2014).

La cita anterior demuestra que, en los sectores de presencia mayoritariamente wayuu, se da una forma de discriminación, pero a la inversa. Los “criollos” pueden ser excluidos de los procesos en la medida que quedan en franca minoría ante la avasallante presencia wayuu. La justificación, en cierta medida tiene sentido, pues la manipulación que ejercieron los criollos para manejar los recursos del Estado, excluyó en una buena parte a los wayuu. Pero hoy, cuando se habla de interculturalidad, de sociedad multicultural, de pluralismos jurídicos, estas discriminaciones podrían generar más fricciones y en nada colaboran con una práctica de diálogo cultural que fortalezca la inclusión social con mecanismos de reconocimiento mutuo.

En relación al funcionamiento del Consejo Comunal, los wayuu expresan las mismas inquietudes de una buena parte de los Consejos Comunales del país. La falta de compromiso, el clientelismo político, el control de los recursos de manera individual. Isabel Palmar (Entrevista, febrero de 2014) expone:

Lo que pasa es que en ese Consejo Comunal hay muchos vivos. No quieren beneficios para todos, como decía el Comandante, pa'la comunidad. No, ellos lo que quieren es agarrase los cobres, no hay compromiso con mejorar la comunidad. Son unos poquitos que tienen el control y los demás no tenemos acceso a los beneficios. Ellos, los que tienen contacto con el PSUV.

Por otro lado, los líderes Comunales se quejan porque la

comunidad y los voceros los dejan solos:

Cuando comenzamos a funcionar como Consejo Comunal, en el 2007, había mucha participación, muchas ideas y proyectos. La comunidad estaba incentivada. Vos sabéis como es eso, ¡escoba nueva barre bien! Luego ha ido disminuyendo la participación y solo quedan unos poquitos asumiendo el Consejo Comunal. El problema es que... vos sabéis que el Consejo Comunal se lo dejan a una sola persona, que no es lo ideal, que nosotros tengamos un cargo en el Consejo Comunal y que la mayoría no ejerce sus funciones o que otros no delegan sus funciones y siempre se lo dejan a uno, a la vocera principal, a la que se ha destacado. Yo, por lo menos, ejerzo mi función aquí, dentro del colegio y solo somos cuatro que hacemos nuestra función. El señor que llegó ahí; que el vocero de contraloría; mi hermana, que es de la unidad financiera, y mi esposo, de la vocería laboral. Él es el que busca trabajo a la comunidad. Mi mamá que es la de cultura. (Romelia Montiel. Entrevista, diciembre 2014).

En el testimonio anterior se observa como en la cultura wayuu, a pesar de que el Consejo Comunal se estructura en función de las vocerías establecidas, el nivel familiar es muy fuerte y quizás a eso se deba que, al no tener control familiar sobre el Consejo Comunal, el resto se aleja y deja operando solo a la familia wayuu que se ha transformado en el motor de su funcionamiento.

De nuevo se puede observar cómo el wayuu no incorpora su estructuración sociopolítica al Consejo Comunal, oficialmente, como lo estipula la ley, aunque de manera práctica sí lo hace. Por consiguiente, en la cotidianidad intentan wayuunizar⁷ a los nuevos líderes y a las estructuras nacidas desde el Estado-nación. Es una dinámica durante la cual el líder no es producto de la acción tradicional, pero en última instancia termina sustentando la esencia del Apüshi como estructura de cohesión política.

Muchos de estos nuevos liderazgos se crean a partir de la fragmentación del sistema político tradicional wayuu, pero se incorporan como parte de la dinámica cultural propia. Es decir, a pesar de que entra en juego la fisura del sistema de parentesco familiar como esencia de lo político en la sociedad wayuu, hay una inserción de estos nuevos líderes como re-significación simbólica de lo wayuu. Pues, como lo expresa López, M. (Entrevista, julio 2013): “Nosotros somos wayuu, por eso es que buscamos beneficios desde nuestra cultura, que nos reconozcan como wayuu y así salir adelante”.

El liderazgo rebasa los límites del Consejo Comunal y las fronteras de una comunidad, pues hay líderes que por su carisma y posibilidades de solución a algunos problemas son reconocidos. Eso denota aún más, que el liderazgo wayuu trascendió los estrechos límites del parentesco y los liderazgos tradicionales, para situarse en una posición más extensa en relación al grupo étnico. Ya no es resolver lo inmediato del nivel familiar, sino, el de los wayuu como pueblo e inclusive de todos los pobladores, así no sean wayuu. Pero también se observa el uso de la palabra como herramienta para lograr soluciones y beneficios para la comunidad en general, es decir, asumir el liderazgo desde una posición de Pütchipü. Como lo afirmamos anteriormente, implica incluir los elementos de la cultura de manera práctica y no como imposición de la ley.

Los contactos con el poder, y con quienes lo detentan en coyunturas específicas, también influyen en las posibilidades de hacerse de un liderazgo representativo en comunidad. Ruperto (Entrevista, diciembre de 2014), le da el siguiente significado:

Ayer tuve una reunión en la cámara municipal con la gente (...) con algunos líderes y nos atendieron los concejales. La alcaldesa no nos pudo atender. Pero sí le hicimos saber lo que en verdad necesitábamos con prioridad, hoy por hoy. Necesitamos son las man-

gueras, pues ya tenemos el pozo funcionando y le instalamos una bombita de diez (10) que no abastece a la comunidad, pero sí, al menos, tenemos un poquito de agua, que muchas veces no llega. También le pedimos, el gas y el asfaltado. En esa reunión estaba la concejal indígena ¿Ustedes la conocen? Entonces ella se comprometió mucho con nosotros. Esos contactos son para tratar de darle solución a nuestra gente. Por eso es que yo digo que la idea que uno pone ahí, no sale de ahí mismo sino viene de afuera primero. Entonces la concejala se compromete a ayudarnos e ir de la mano y todas esas cosas.

Esta representación está muy clara y ejemplifica como los nuevos liderazgos sustentan todo su accionar práctico con la visión de ayuda a los miembros de la comunidad donde hacen vida cotidiana. Lo que importa es el bien del prójimo, pero como vimos en párrafos anteriores, también hay aportes personales lucrativos y beneficiosos.

Las representaciones que palpamos entre los habitantes wayuu de la zona urbana tienen que ver con acciones prácticas y con el acompañamiento de la comunidad. Se corroboran tres cosas: 1. Que el liderazgo está en función de los aportes que pueda gestionar para la comunidad. 2. Que los contactos con personas influyentes son base fundamental para lograr los objetivos trazados y respaldar su papel de líder. 3. El acercamiento con instituciones y partidos políticos es esencial.

Este tipo de relaciones se asemeja a las actitudes propias del Estado paternalista y del líder partidista presente en la sociedad nacional, quien depende de una estructura clientelar para legitimar sus acciones. Muchos líderes wayuu han asumido esa visión del proceso político. Es decir, la postura de gestor público. No son parte de una dinámica colectiva que los arrastra hacia una horizontalidad del poder, sino que entran en el juego de correlación de fuerzas de los partidos e instituciones.

Se evidencia una dinámica de relaciones de poder micro reflejado en los Consejos Comunales, entre quienes detentan los cargos y aquellos que se asumen beneficiarios de los trámites y procedimientos realizados para “favorecer” a la comunidad. Los representantes de los Consejos Comunales tienen la posibilidad de controlar recursos materiales y simbólicos, a partir de lo cual obtienen ventajas sobre los demás. Existen conflictos entre los líderes locales que hacen vida en los Consejo Comunales. Estas problemáticas son palpables por la utilización de los recursos comunales. El descontento es expresado:

Ella postuló primero a los de su familia para las casas y para cualquier ayuda. Lo mismo sucede con las jornadas, su familia va de primero. Se aprovecha que ella es la líder del Consejo Comunal y tiene los contactos en el gobierno para sacar ventaja y beneficiarse. No es que no haya conseguido cosas para la comunidad, pero primero va ella y su familia. Si ellos han acumulado todo el poder del Consejo Comunal. Es verdad que los demás han dejado eso botado, pero por conflictos con los que se dicen ser los líderes. (Montero, Esther. Entrevista, agosto de 2015).

Según Florencia González (Entrevista, enero 2015), el nivel del linaje wayuu está muy presente en la conformación de los Consejos Comunales. Muchos de ellos operan como referentes del Apüshi y están conformados o liderados por una misma familia. Es por ello que muchos de los beneficios son usufrutuados por intereses particulares y no por la comunidad.

Observamos que introducen un elemento del parentesco wayuu, como lo es la solidaridad, cohesión y beneficios para el entorna familiar, es decir, para el linaje mínimo. Se crea una conflictividad de tipo parental, pero es llevada a la comunidad. Esto se debe a que los wayuu urbanos no se han desprendido de

esa concepción sociopolítica ancestral que es la autonomía de los Apüshi. Pero no han logrado hilvanar los mecanismos necesarios para incorporarlas como parte de sus elementos culturales a la estructura de los Consejos Comunales.

Para Nohelí Pocaterra, lideresa de trayectoria del pueblo wayuu, los efectos de la perspectiva política occidentalizada, y toda la influencia de la sociedad dominante, ha causado unos cambios no deseados:

Ahora ¿qué pasa en la modernidad? Este modelo de sociedad del que estamos hablando nos ha hecho mucho daño a los indígenas. Yo creo que el pleito no es entre líderes actuales y líderes tradicionales. Nosotros como wayuu, se quiera o no, seguimos respetando esos líderes tradicionales. Le reconocemos. Además, como son decisiones colectivas... respetamos las decisiones de la familia extensiva y no hay ningún problema en eso. El problema está entre nosotros mismos, los líderes ya muy alijunizaos⁸, los líderes ya impregnados en los partidos, los líderes ya académicos, los líderes universitarios... La lección ha sido la copia de este modelo de sociedad. Yo creo que fue un error nuestro ¿No sé si me entiendes? Porque para la zona urbana pedían determinada población, para la zona campesina ¡rural! pedían cierta población. Entonces nosotros dijimos, bueno pero... Como siempre estábamos pensando en los indígenas. Oye, pero los indígenas se van a quedar por fuera y nuestros caseríos y nuestras comunidades son chiquitas y en nuestras comunidades puede haber 10 familias. Vamos a proponer los Consejos Comunales indígenas. Y eso lo logramos y fue aprobado, pero entonces no pensamos que eso se pervirtiera de tal modo que entonces en una comunidad, yo vivo en la misma comunidad en donde tú estás y tú fuiste elegido, lo merezcas o no, como vocero principal del Consejo Comunal. Pero yo tengo mis aspiraciones ¿Entonces qué hago? Yo me voy como

tengo familia... yo me llevo diez familias de aquí de esta comunidad e invento una comunidad nueva y entonces ahí yo voy hacer la vocera principal. Yo lo que quiero ser es la vocera principal. Bueno, entonces inventa los Consejos Comunales sin pensar. Entonces yo vengo y soy vocera principal y le digo a mi marido que se meta en las finanzas. Entonces él va a ser vocero de finanzas. Entonces entre los dos manejamos los 2 lugares más importantes. Todo es una componenda y más bien meto familiares es para apoyar todos esos vicios que hay, algunos quizás con buena intensión. Voy ayudar a mi cuñado, voy ayudar a mi primo, voy ayudar... a lo mejor. Pero si no se da ese proceso de acompañamiento educativo, promocional, preventivo por lo tanto se va a generar en problema. Lo malo no es que metas a un familiar, sino que le exijas: Tú tienes que dar más porque eres mi hermano lamentablemente. (Entrevista, enero 2015).

Quizás Nohelí tenga razón, aunque termina asumiendo la perspectiva dominante y hegemónica según la cual hay que acompañar y educar al indígena en los asuntos políticos. Esta posición subordina, desde una perspectiva de colonialidad, a las culturas indígenas y no les permite desarrollar —desde sus intereses, sus prácticas y sus significados propios— una dinámica intercultural desde la diversidad.

Para los líderes comunales wayuu, los conflictos vienen dados por la baja participación de los habitantes, la poca solidaridad con las actividades y las luchas. Se ve que siempre están sujetos a las dádivas del Estado. Hay como una especie de sujeción a las instituciones del Estado, un control que se ejerce para que el líder siempre regule sus acciones en función de mecanismos que hagan indispensable la burocracia del Estado. La autonomía se pierde y siempre de lo que se trata es de conseguir recursos con los gobiernos. Se observa, además, cómo se imbrica en todo el

engranaje político, incluyendo los partidos políticos, en función de unos intereses determinados que, en última instancia, para los nuevos líderes, giran en función de beneficios para la comunidad.

Para los wayuu existe una preocupación ya que, entre sus limitaciones para resolver algunos problemas y la necesidad de una nueva forma de organización que establezca relación con el Estado, se ha producido un tipo de liderazgo que, en cierta medida, se opone o enfrenta el liderazgo tradicional. Es evidente como se le niega al liderazgo tradicional la posibilidad de resolver otras problemáticas fuera del nivel familiar para justificar el papel de los liderazgos emergentes. Edixa Montiel acertadamente expone:

En la participación política, verdad, es que no es tomado en cuenta el tío materno, pero cuando se trata de conflictos de familias, que toca el seno de la familia, que viola alguna norma, que afecta algún miembro del Apüshi y de la familia, allí sí no hay Consejo Comunal que valga. Consejo Comunal es para los asuntos políticos-sociales de reivindicaciones. Pero el tío y el Pütchipü yo siento que sí tiene ese papel... sí sigue con ese rol de la autoridad de la familia. Sin embargo, no es tomado en cuenta en estas organizaciones, porque, bueno, estas organizaciones tienen otra estructura. No lo van a considerar a él como jefe de la comunidad. (Entrevista, enero 2015).

Por otra parte, ya no es la norma consuetudinaria la que rige la regulación del entramado social wayuu, sino una Constitución y unas leyes que se supone les reconocen sus particularidades.

Entonces (...) ya a estas alturas, fíjate que nosotros estamos en estos tiempos ¡Estos tiempos maravillosos! Lo que pasa es que lo hacen difícil unas personas que quieren aprovechar la nobleza de este pueblo, que la ponen difícil. Porque ya no es como antes que resolvíamos las cosas con nuestras reglas, ahora hay que buscar las leyes y las instituciones.

Bueno, en nuestra carta magna rezan todos nuestros derechos, por eso es que nosotros actuamos siempre guiados por el marco legal. (Ruperto Montiel. Entrevista diciembre 2014).

El marco legal, en vez de reafirmar su condición étnica, está promoviendo una situación en la cual el wayuu se ciñe a las leyes emanadas del Estado y deja a un lado el acervo histórico cultura de su pueblo. Pero, además, se debate entre su cultura y las nuevas formas que se establecen con la sociedad dominante. Entre el deseo de mantener sus rasgos distintivos y asumir la modernidad que les muestra la sociedad hegemónica. Los wayuu se encuentran en esa frontera que los enfrenta al vaivén del nivel local y el global. Es decir, entre mantener sus tradiciones o adentrarse el marasmo de la modernidad occidental que los succiona hasta absorberlos en su totalidad.

La palabra como canal al diálogo ha sido primario para los wayuu. Esto les ha permitido por generaciones mantener su cohesión social y sus normas. La misma dinámica de los Consejos Comunales hace que la palabra como pacto inquebrantable entre los wayuu este perdiendo fuerza, pareciese que el documento está suplantando el principio básico wayuu que es la palabra y diálogo de paz. El documento adquiere vital relevancia en las instituciones y por ende en los Consejos Comunales. Más aun el documento es avalado por los wayuu que fungen como voceros.

La elaboración de proyectos es un poco complicada y todo hay que hacerlo por escrito. Entonces, a veces no entendemos los formatos o bajar cosas de internet. Es así como se nos hace difícil cumplir con esas tareas y si no es así, no se aprueban los recursos. Fundacomunal se encarga de esas cosas de los documentos, el papeleo, pues. A la alcaldía también hay que llevar documentos para legalizarnos, papeles para rendir las cuentas de los recursos, libros y actas de los procesos electorales. (Raquel Uriana.

Entrevista, agosto 2014).

Como expresa Goody (1977:25), “la escritura que emana de los actos burocráticos del Estado-nación despersonaliza las acciones”. En el caso de la sociedad wayuu, conlleva a una ambigüedad en su organización sociopolítica tradicional, pues ahora deben recurrir al documento para refrendar su accionar y los acuerdos alcanzados en los Consejos Comunales. La práctica, por tanto, se transforma en impersonal apelando a reglas “abstractas listadas en código escrito y encabezadas por una claramente definida separación entre obligaciones oficiales e intereses personales” (Goody 1977:25).

Precisamente las instituciones del Estado llevan a los líderes wayuu a una posición obligante dentro de la estructura burocrática que limita los intereses personales de los miembros de la etnia y deslegitima su concepción oral. Por otro lado, la ley emanada del Estado crea unos criterios escritos que marcan la vida del wayuu, pues todos los trámites institucionales deben realizarlos ante las instancias legales y refrendarlos con el documento. Instituciones como Fundacomunal, Defensoría del Pueblo, Fiscalía, Dirección Regional de asuntos indígenas del Zulia (DRAIZ) llevan al wayuu de la palabra a la escritura.

Los Consejos Comunales indígenas responden en la práctica a una transversalidad de factores que hacen aún más dinámico e intrincado el conflicto por el poder. Los informantes, como Edixa Montiel (Entrevista, enero 2015), lo expresan de la siguiente manera: “Bueno, son... responden a partidos políticos, pueden responder a organizaciones no indígenas y pueden responder a un grupo pequeño de familias o de familias nucleares. A veces son individualismos que están allí presentes. No necesariamente responden a las comunidades”.

Ahora, independientemente, de todo el reconocimiento normativo que dan las leyes de la República Bolivariana de Vene-

zuela, los wayuu siguen constreñidos al mundo del alijuna, pero en esa misma habilidad para adaptarse a las nuevas situaciones vienen dando respuestas desde lo wayuu, asumiendo parámetros de la sociedad nacional.

7. CONCLUSIONES

En la práctica, nuestra etnografía demostró que se expresan multivocalidades o polifonías en contextos muy permeables y multisituados, entrecruzados por mecanismos de respuestas a la situación jurídico-política y la práctica que se desprende de la interrelación con el Estado y la sociedad hegemónica. Observamos simultaneidad de relaciones de poder en dinámicas de subalternidad que se expresan en los discursos de los líderes y las formas que se entretajan en las maneras de organizarse para ser reconocidos por el Estado.

De esta manera, los wayuu se debaten en la disyuntiva entre fortalecer el poder étnico o participar desde las estructuras partidistas. Por ello determinamos que, alrededor de los Consejos Comunales indígenas, se han constituido los mismos vicios que en las estructura comunales no indígenas y con fuerte presencia del partido político. Esto hace que, a pesar de todos los reconocimientos jurídicos, los wayuu mantengan dependencia política de los partidos políticos y de las directrices del Estado. No han podido construir una práctica totalmente independiente y particularizada desde sus características socioculturales. Por el contrario, al aferrarse a esos mecanismos partidistas se crean conflictividades entre los liderazgos y los miembros de las familias y colectividades wayuu.

Es así como los liderazgos wayuu se mantienen como apéndice de los partidos políticos y atados a los lineamientos que emanan del Estado-nación. Por tanto, urge un liderazgo desde lo étnico como forma de reivindicar las estructuras políticas particulares del pueblo wayuu.

NOTAS

1. Este municipio se llamaba Páez (en honor al líder independentista José Antonio Páez) y solo es a partir de 2010 que cambia el nombre por Guajira.
2. Es evidente que la movilidad ancestral del wayuu los ha llevado a otros municipios y estados del país. Precisamente al municipio Maracaibo que desde el siglo pasado ha sido el espacio preferido para la migración wayuu.
3. Acción Democrática (A.D), Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), Partido Comunista de Venezuela (PCV), Patria para Todos (PPT), Movimiento al Socialismo (MAS), Causa Radical (CR) y con nuevas organizaciones como el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), Un Nuevo Tiempo (UNT), Primero Justicia (PJ) y Voluntad Popular (VP), entre otras.
4. Transformada en el 2009 en Ley Orgánica.
5. De los tres Consejos Comunales, dos están constituido por una gran mayoría wayuu, pero con presencia de criollos y extranjeros, el otro fue conformado solo con wayuu. Además, en las zonas trabajadas existe otra cantidad de Consejos Comunales con los cuales no se trabajó.
6. Institución del Ministerio del Poder Popular con competencia en materia de participación ciudadana, encargada de legalizar y legitimar los Consejos Comunales.
7. Efecto de asimilar a la cultura wayuu elementos externos.
8. El termino alijuna refiere a los no indígenas, por tanto, alijunizar alude a la acción de volverse no indígena.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ABÈLÈS, M. 2000. La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. <http://antropologia-online.blogspot.com/2007/10/la-antropologia-politica-nuevos-objetivos.html>.
- ALARCÓN, Johnny. 2007. Las relaciones de poder político en el pueblo wayuu. Mérida. Ediciones del Vicerrectorado académico-LUZ
-
- _____. 2009. Palabra y poder. El Pütchipü y el cruce de fronteras culturales. En: Gazeta de Antropología. No 25. España, Universidad de Granada

- APARICIO, Marco. 2011. Los derechos constitucionales de los pueblos indígenas. En: El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural. Editor: Luis Jesús Bello. Caracas, IWGIA.
- AUGE, Marc. 2007. Por una antropología de la movilidad. España. Gedisa
- BALANDIER, Georges. 1969. Antropología política. España, Península
- BARIÉ, Cletus Gregor. 2000. Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama. México. Abya-Yala y Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas de México.
- BELLO, Luis Jesús. 1995. "Propuesta para el proyecto de la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas". En: La Iglesia en Amazonas, n° 71, diciembre, pp. 12-16.
- COHEN, Abner. 1991. "Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder". En: LLOBERA, J.R. (Comp.) Antropología Política. España, Anagrama.
- COHEN, Ronald. 1991. "El sistema político". En: LLOBERA, J.R. (Comp.) Antropología Política. España, Anagrama.
- COLMENARES, Ricardo. 2001. Los derechos de los pueblos indígenas. Editorial Jurídica Venezolana, Caracas.
- COLSON Elizabeth. 1991. "Antropología política". En: LLOBERA, J.R. (Comp.) Antropología Política. España, Anagrama.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DE VENEZUELA. Gaceta Oficial N°. 3.357, 23 de enero de 1961.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Gaceta Oficial Extraordinaria N°. 5.453, 24 de marzo del 2000.
- GLEDHILL, John. 2000. El poder y sus disfraces. Ediciones Bellaterra. España.
- GONZÁLEZ, Iñigo. 2010. Antropología de la participación política. Amarú. España.
- GONZÁLEZ, José. 2007. "Antropología Política". En: LISÓN, Carmelo (Ed.) Introducción a la antropología social y cultural. Madrid, Akal.
- GONZÁLEZ, Omar. 2009. "Interculturalidad y ciudadanía. Los pue-

- blos indígenas de Venezuela: excluidos originarios”. Anuario GRHIAL. N° 3. Enero-Diciembre. Universidad de Los Andes. Mérida.
- GOODY, Jack. 1977. La domesticación del pensamiento salvaje. Madrid. AKAL.
- GUBER, Rosana. 2001. La etnografía. Método, campo y reflexividad. Norma. Colombia.
- GUERRA, Weildler. 1992. Perspectivas políticas del pueblo wayúu. Ponencia presentada en el Primer Encuentro Binacional de Asuntos Indígenas. Colombia.
- _____. 1993. “Perfil etnográfico del grupo wayúu”. En: Vivienda guajira. Colombia, Carbocol.
- GUTIÉRREZ, Erick. 2011. La interculturalidad en el Estado venezolano: los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas. Caracas. Defensoría del Pueblo.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. 1994. Etnografía. Barcelona, Paidós.
- LEAL, Nila. 1996. “Participación comunal en Colombia y Venezuela ¿privatización o democracia participativa?” En: Revista Venezolana de Gerencia. Luz. Venezuela.
- LEWELLEN, Ted. 2009. Antropología política. Ediciones Bellaterra. España. Tercera edición.
- LEY DE LOS CONSEJOS COMUNALES. Gaceta Oficial N°. 5.806 Extraordinaria, 10 de abril de 2006.
- LEY ORGÁNICA DE LOS CONSEJOS COMUNALES. Gaceta Oficial N°. 39.335, 26 de noviembre de 2009.
- LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS. Gaceta Oficial No. 38.344, 27 de diciembre de 2005.
- SALER, Benson. 1987. “Los Wayúu (Guajiro)”. En: COPPENS, Walter (Ed.) Los aborígenes de Venezuela. Caracas, Fundación La Salle y Monte Ávila.
- STOGDILL, Rallph. 1999. Teorías y estudios sobre liderazgo. Madrid. Cuarta Edición: Editorial Edansa
- TAYLOR, Charles. 1993. El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”. FCE. México.
- VELASCO, Honorio y DÍAZ DE RADA, Ángel. 2006. La lógica de la

investigación etnográfica. San Cristóbal, Editorial Trota.

VAN COTT, Donna. 2002. "Movimientos indígenas y transformación constitucional en Los Andes. Venezuela en perspectiva comparativa". En: Rev. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 200, vol. 8, n° 3 (sept.-dic.).

Fuentes Orales

RAQUEL URIANA. Uriana de 50 años de edad. Residenciada en el barrio Chino Julio, parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

MAXIMILIANO GONZÁLEZ. Epieyu, de 36 años de edad, residiendo en el barrio la Paz, parroquia Antonio Borjas Romero municipio Maracaibo

FANNY GONZÁLEZ. Epieyú 46 años residiendo en el barrio la Paz, parroquia Antonio Borjas Romero municipio Maracaibo.

DOMINGO PANA. Uriana de 59 años de edad. Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

ESTERH MONTERO. Jayariyú de 29 años de edad. Barrio El Mamón. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

RUPERTO MONTIEL. Ipuana 52 años. Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

ROMELIA MONTIEL. Jusayú. 40 años Barrio Cujicito. Parroquia Idelfonso Vásquez, municipio Maracaibo.

ISABEL PALMAR. Pushaina 34 años residiendo en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

MARÍA LÓPEZ. Uriana 49 años. Residenciada en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

JULIO FERNÁNDEZ. Pushaina 47 años. Residenciado en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

MARÍA FLORENCIA GONZÁLEZ. Epinayuu 53 años. Residenciada en el Sector Catatumbo parroquia Idelfonso Vásquez del municipio Maracaibo.

EDIXA MONTIEL. Abogada y activista política.

NOHELI POCATERRA. Docente y activista política.

Boletín Antropológico

LA ORDENACIÓN DEL TERRITORIO EN VENEZUELA Y SU IMPACTO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL MUNICIPIO GRAN SABANA-ESTADO BOLÍVAR*

MARTENS, RAQUEL

Universidad de Los Andes

Mérida, Venezuela

Correo electrónico: tensmar@yahoo.es

RESUMEN

El artículo analiza el impacto de la ordenación territorial en las comunidades indígenas Pemón, del Municipio Gran Sabana del Estado Bolívar-Venezuela. A partir de un análisis crítico de la Ley de Ordenación del Territorio y las propuestas de su modificación para impulsar la construcción de un nuevo modelo geopolítico hacia una “geografía socialista”, así como, el resultado de las experiencias etnográficas derivadas de mi trabajo de campo entre el 2007-2010, se concluye en la persistencia de conflictos sociales entre los agentes involucrados por la administración de un territorio que ha mantenido un largo proceso de resistencia indígena.

PALABRAS CLAVE: Indígenas Pemón, ordenación del territorio, Nueva Geometría del Poder, Municipio Gran Sabana, Estado Bolívar.

IMPACT OF TERRITORIAL ORDINATION ON INDIGENOUS COMMUNITIES OF GRAN SABANA MUNICIPALITY, BOLÍVAR STATE-VENEZUELA

ABSTRACT

This article analyzes the impact of territorial ordination on Pemón indigenous communities of Gran Sabana Municipality on Bolivar State-Venezuela. Starting with a critical analysis of the Territorial Ordination Law and the proposes for their modifications in order to promote the building of a new geopolitical model toward a “socialist geography”, as well as the results of my field experience between 2007-2010, I conclude that even now exist social conflicts between the administrators of territory and the Pemón indigenous who maintains a long process of indigenous resistance.

KEY WORDS: Indigenous Pemón, Gran Sabana Municipality, New Power Geometries, territorial ordination, Bolívar state.

*Fecha de recepción: 15-01-2018. Fecha de aceptación: 08-03-2018.

1. INTRODUCCIÓN

En Venezuela, así como en otros países de Latinoamérica, las experiencias de la planificación no son fortuitas, pues éstas se implementaron, en primera instancia, como instrumentos de gestión para el desarrollo desde la consolidación-integración del Estado-Nación a partir de la conformación de las Juntas de Fomento (siglo XIX) y posteriormente, fueron impulsadas, en el caso venezolano, a través de la creación de las Corporaciones Regionales de Desarrollo, creadas a mediados del siglo XX.

Sin embargo, este proceso de planificación para el desarrollo y su concomitante política de ordenación territorial, constituyen los aspectos fundamentales para impulsar la gestión pública territorial del Estado venezolano, cuya estructuración obedece a dos conceptos claves, señalados por Bustillos Ramírez (2011): el de la gestión pública, definida como la acción institucionalizada para implementar políticas públicas formuladas por el gobierno de turno, con el fin de proporcionar un “bien público o colectivo” y, el territorio, definido como una construcción sociopolítica y cultural del espacio, es decir, según Barabas (2004) y Velásquez (1997) la identificación colectiva de ese espacio como propio, ya sea como una materialidad construida, vivida y percibida que difiere de los espacios de “los otros”.

En ese sentido, el tema de la Ordenación del Territorio aparece en la palestra pública no solamente como un instrumento para ejercer el control sociopolítico del espacio, ejercido principalmente por el Estado, inscribiéndose en los sistemas económicos-ideológicos en diversos niveles y escalas, sino que se convierten en mecanismos de inventario-administración de los recursos por parte de determinados sectores y grupos de poder, provocando una serie de conflictos sociales, especialmente con los sujetos, objeto de esos instrumentos de planificación.

Para explicar este fenómeno, se describe y analiza el impacto de la política de Ordenación del Territorio en Venezuela en

comunidades indígenas Pemón, ubicadas en el Municipio Gran Sabana, estado Bolívar. Sin embargo, aclaro algunas premisas, tales como: a- la ordenación del territorio es una política de Estado y una estrategia de poder, cuyo objetivo, según el enfoque ideológico es, b- preservar la unidad territorial nacional, el aprovechamiento “racional” de los recursos naturales y la localización pertinente de las actividades antrópicas, y según los requerimientos del sistema económico globalizado e interconectado, puede, c- generar contradicciones internas en la operatividad de los distintos instrumentos de planificación, particularmente si éstos no respetan los diversos niveles de participación de la población, pluricultural y multiétnica, según lo reconoce el preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, aprobada en 1999.

En ese sentido, la ordenación del territorio como gestión pública, obedece a varios niveles sectoriales y plurisectoriales, al mismo tiempo, su formulación actual en Venezuela, responde a un nuevo modelo político con el fin de construir una “Nueva Geometría de Poder”, la cual derivará en un “Estado Comunal”. Dicha política sectorial, delegada a varias instituciones del Estado, tenía una Secretaría Técnica que recaía en el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente¹, hoy denominado Ministerio del Poder Popular para el Ecosocialismo y Aguas.

2. METODOLOGÍA

De este modo, se aplicó la siguiente metodología: 1- Visitas de campo con el fin de realizar la identificación y la caracterización sociocultural de las comunidades indígenas del Municipio Gran Sabana. Estas visitas fueron realizadas en cortos períodos, entre el 2007-2010, y se inscribía en uno de los objetivos del proyecto realizado por el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente bajo la Dirección Estatal Ambiental Bolívar, denominado:

“Estudio Integral, sociocultural y ambiental con fines de ordenamiento territorial en la cuenca del río Caroní”, en el cual participó un equipo pluridisciplinario, coordinado por la Dirección General de Planificación y Ordenación del Territorio. 2- Revisión bibliográfica sobre el tema y contrastación, en algunos aspectos, con el marco legal vigente y otros autores, finalmente 3- el análisis de las expectativas y algunas estrategias de las comunidades indígenas, ante la imposición de las nuevas políticas de Ordenación del Territorio.

Este artículo se divide en tres partes, en la primera se abordan algunos aspectos relevantes y los diversos enfoques de la Ordenación Territorial en Venezuela, en la segunda parte se analiza esta política y su impacto en comunidades indígenas Pemón del Municipio Gran Sabana, y en la tercera parte, se realizan algunas conclusiones.

3. LA ORDENACIÓN DEL TERRITORIO EN VENEZUELA: ASPECTOS RELEVANTES

En Venezuela, la política de ordenamiento territorial se inicia en la década de los 80', según lo señalan Sanabria (2010) y Massiris (2008) pero sus antecedentes se pueden encontrar en la formulación de un enfoque epicentrista, bajo las directrices de la Oficina Central de Coordinación y Planificación de la Presidencia de la República (CORDIPLAN) creada en 1958, cuyo objetivo era, según Rojas y Pulido (2000) resolver las fallas de la administración pública. Esto implicaba, entre otros principios, reducir las desigualdades entre las regiones y corregir los desequilibrios de los mecanismos de mercado para optimizar la movilidad territorial del capital y el trabajo, con el fin de desarrollar áreas deprimidas (nueva colonización y equipamiento).

Posteriormente, bajo las orientaciones de la Ley de Reforma Agraria en 1960 y con la aprobación de la Constitución de

la República de Venezuela en 1961, se iniciaron las actividades planificadoras mediante una visión de ordenación territorial de carácter regional, y como lo afirma Yerena (2011) el objetivo primordial era integrar la franja costera-montañosa hacia un nuevo polo de desarrollo del “despoblado sur”, mediante la explotación del potencial energético y minero de la región de Guayana, promocionando empresas y acondicionando, de alguna forma, los espacios necesarios que pudieran servir como receptores a la población emergente para trabajar en las actividades industriales y los servicios conexos.

Por lo tanto, surge en 1960 la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) a la que el gobierno le atribuyó amplias funciones y determinados poderes sobre un territorio con connotaciones particulares, especialmente en la contribución a la organización, planificación y funcionamiento de los servicios públicos. En su operatividad, Alegrett (1989) menciona la enajenación de tierras baldías y fundos rústicos pertenecientes al Instituto Agrario Nacional (IAN) así como otros espacios que fueron adquiridos por medio del rescate de tierras como resultado de los enriquecimientos ilícitos.

En la década del 70', como resultado de la aplicación de los contenidos de la Cumbre Mundial de la Tierra, celebrada en Estocolmo en 1972, el gobierno nacional incorporó algunos elementos de vital importancia que versaban sobre la conservación de los recursos naturales. Al mismo tiempo, ante esta coyuntura Krzywicka (2011) y Angosto (2008) señalan que las organizaciones indígenas empezaron su lucha para ser visibilizados y reconocidos como actores sociales por el Estado, por consiguiente, surgió la Federación Indígena del estado Bolívar (FIEB) en 1973. Ahora bien, como resultado de la Cumbre, el gobierno venezolano promulgó la Ley Orgánica del Ambiente (1976) modificada en el 2006 y, la Ley de Administración Central, ambas contribuyeron en su recorrido en el diseño de políticas públicas y sus mecanis-

mos para la gestión ambiental y el desarrollo sostenible.

La primera, afirman León y García (2011) recogía en su contenido normativo las recomendaciones políticas para la conservación de los recursos naturales y, la segunda, permitió al Ejecutivo Nacional impulsar la creación de un ente rector exclusivamente en materia ambiental, como fue el Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables (MARNR) separándola del Ministerio de Agricultura y Cría, cuyo objetivo era implementar una política de gestión articulada a la provisión de fondos públicos para las obras de saneamiento y la aplicación de controles directos hacia la explotación de los recursos naturales existentes en Áreas bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE). Por lo tanto, se segregaron las competencias administrativas de los espacios en la región de Guayana, requiriendo para ello, una definición no sólo en materia política sino legislativa con el fin de guiar el modelo de desarrollo hacia la conservación de los recursos naturales.

En efecto, se propuso la elaboración de los inventarios ambientales y la identificación-delimitación de las funciones territoriales, fortaleciendo la actividad del Ministerio del Ambiente mediante la adscripción de Institutos Autónomos como el Instituto Nacional de Parques (INPARQUES) creado en 1973, así como la creación de las Oficinas Estadales con sus respectivas zonificaciones internas.

En 1983 se promulgó la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio, permitiendo integrar el proceso de ordenación del territorio con las estrategias de desarrollo, es decir, regular y localizar las actividades socioeconómicas respecto a las condiciones físico-espaciales para la explotación y uso “racional” de los recursos naturales, incorporando la protección-valorización del “medio ambiente”, sus capacidades de autorregulación, condiciones específicas y las limitaciones ecológicas.

En ese sentido, Salas y Sulbarán (2011) y Estaba (2000)

reconocen que se abordaba el tema de la conservación de los recursos naturales a partir del diseño de los programas y los planes sectoriales de ordenación territorial, incorporándose a la planificación, la definición de las competencias administrativas institucionales para su aplicación y ejecución, apoyadas en la descentralización. No obstante, la agudización de los conflictos sociales durante las décadas de los 80' y 90', como resultado de la adopción de las medidas económicas neoliberales impuestas por los organismos multilaterales de financiamiento, afectó en gran medida la gestión ambiental (articulada a la planificación para el desarrollo) la cual tomaba un nuevo rumbo hacia la adopción de las medidas de la Cumbre de Río 92 (Agenda 21) y la Cumbre de Desarrollo Social en 1995. La primera, menciona Svirsky (2001) fue aprobada por 180 países, cuya relevancia era lograr el desarrollo sostenible a través de la participación ciudadana (calidad de vida y preservación de los recursos) mediante la elaboración de un diagnóstico amplio y completo de la situación ambiental que se recopiló en un documento de 40 capítulos y, la segunda, recomendaba y orientaba a los países que la suscribieron, aplicar esas políticas mediante la inclusión y la justicia social.

Para Estaba (2000:122) este proceso impulsaba la descentralización, la cual se consideraba como "(...) un instrumento capaz de sacar a Venezuela de la crisis (...)" y era formulado en el VII Plan de la Nación (1990-1994) denominado "El Gran Viraje", cuyo objetivo era revisar la política de ordenación del territorio para adaptarlo a las "(...) nuevas condiciones de apertura para la competitividad internacional y el crecimiento sin inflación", incorporando a las localidades (desarrollo local) y a las regiones en los procesos globalizadores. Esta situación, según Ibarra Lozano (2007) y Assies (2003) era una fórmula común sugerida por los organismos multilaterales de financiamiento en el marco del "reformismo institucional" de los Estados, el cual fue adoptado por otros países como Colombia, con el fin de reducir la

gestión territorial de los Estados en función del libre mercado y la descentralización con un criterio fiscalista, cuyos efectos en los territorios indígenas era el debilitamiento de su posición hacia la autodeterminación.

Sin embargo, la gestión descentralizadora en Venezuela, empezó a perder fuerza tras la inestabilidad política producto del fallido golpe militar y, con ello, la gestión ambiental reformista presentó fisuras. En efecto, el Plan Nacional de Ordenación del Territorio (1998) aprobado en el segundo gobierno de Rafael Caldera, se presentó como un discurso sobre el desarrollo sostenible-equidad que coincidía con el interés geopolítico hacia Brasil y la ejecución de obras para consolidar la posición de Venezuela como un “Centro Estratégico Regional de América”, generando una serie de conflictos sociales (construcción del tendido eléctrico para consolidar los proyectos mineros) los cuales produjeron fuertes impactos ambientales y sociales, especialmente en comunidades indígenas Pemón, situadas en el Municipio Gran Sabana- Estado Bolívar. De esa coyuntura, surgió la imperante necesidad de incorporar las consultas públicas en la elaboración de dichos planes.

Con la promulgación de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 1999, se consagró en el Artículo 16, la división político-territorial en: Estados, el Distrito Federal, Dependencias Federales y Territorios Federales, organizándose el territorio en municipios. Y con los giros políticos hacia el “Socialismo del Siglo XXI”, impulsado por el Presidente Hugo Chávez en el 2005, la ordenación territorial y la gestión ambiental, se mantiene como una relación pendular entre la participación popular en los planes de desarrollo (Nueva Geometría del Poder) y la ejecución de los proyectos estructurales de desarrollo, prevaleciendo el interés del potencial minero en el “Escudo de Guayana” y “la conservación ambiental hidrológica”²².

Para Salas y Sulbarán (2011) y Rojas y Pulido (2009) al-

gunas estrategias territoriales recientes retomaron algunos aspectos del Plan de la Nación de 1998, introduciendo nuevamente la problemática sobre el “equilibrio y control territorial”, argumentando que dichos intentos para reformar la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio (1983) fueron infructuosos, pues al incorporar en sus fundamentos teóricos, técnicos y políticos, la creación de nuevas unidades territoriales³ para la consolidación de las cadenas productivas ya existentes, se radicaliza el enfoque del equilibrio territorial hacia una visión de subsidiaridad y de descentralización-desconcentrada. En efecto, se trató de reorientar la ordenación del territorio, más como una “estrategia política” y no como un “instrumento técnico”, para que corrigiera las desigualdades y la distribución del poder-riqueza mediante la creación de una estructura paralela a la existente, pero fue difícil de administrar y este hecho culminó, con la fusión del ente ministerial. Actualmente, sin una propuesta clara, las nuevas unidades geopolíticas aparecen como parte de un “tejido” que se engranarían a un “Estado Comunal”, las cuales no tienen una expresión territorial que se integren a un marco legal definido.

En efecto, las nuevas unidades territoriales constituidas por los Consejos Comunales y las Comunas, se impusieron como parte del proyecto político del “Socialismo Bolivariano”. Estas figuras son consideradas como “unidades geopolíticas” de pequeña escala, cuya esencia política de carácter popular, presentan características fundamentales, entre las cuales se incluye: el manejo-control de un micro-territorio construido social e históricamente, en dónde los individuos que la integran participan como “autogobierno”, cuyos representantes son electos, pudiendo ser revocados de acuerdo a su actuación.

Ahora bien, para que dichas unidades perduren en el tiempo, primero se debe fortalecer la gestión del “Poder Popular”⁴, mediante la participación directa de la población. En segundo lugar, evitar que dichas unidades sean manipuladas por sectores do-

minantes, los cuales podrían desmovilizar a sus integrantes para que pierdan su esencia política hacia un proceso de autogestión. Según algunos estudios elaborados por Brewer Carías (2011), Machado (2009) y García Guadilla (2008), algunos Consejos Comunales se estaban convirtiendo en instancias partidistas en vez de espacios de participación y discusión política, lo que conllevó a fortalecer la red clientelar y facilitar el posicionamiento político de algunos de sus voceros/voceras en la obtención de los cargos públicos dentro de los municipios. No obstante, también se generaron experiencias positivas que aún perduran, ya que la toma de conciencia de los miembros que integran el poder popular, se aprovecharon legalmente de las distintas instancias del poder constituido, con el fin de tomar sus propias decisiones sobre los bienes públicos, señalado por Alayón Montserrat (2009).

Para Brewer Carías (2011), González Marregot (2010) y Hernández (2009), la imposición de la figura de la Comuna, no tiene asidero político en la estructura de los poderes pre-establecidos por la Constitución, e independientemente de que se ha pretendido legalizar por la Ley Habilitante y otros proyectos de Ley, persiste la ambigüedad del término como concepto político. Por lo tanto, no se definen bien sus características funcionales, las cuales estarían supeditadas al manejo de los recursos aprobados por el Ejecutivo Nacional, que distribuido luego al Consejo Federal de Gobierno (creado en el 2010) son transferidos a los estados y municipios.

Como resultado de ello, puede persistir una contradicción cuando dicho término se articula al concepto de “autogobierno comunal”, ya que en los municipios en donde estas unidades geopolíticas se enclavan, tendrían un poder limitado (igualmente los municipios, que compiten con éstos en la obtención de recursos) impidiendo la sostenibilidad de las estructuras intermedias en la distribución del poder.

Si bien, esta visión de la “Nueva Geometría del Poder” es-

boza una división político-territorial que parte de una vieja concepción de “comuna”, con elementos no tanto novedosos en el contexto de la ordenación territorial; sus alcances políticos y su concomitante distribución del poder, aún están siendo analizados en diversos espacios en la dinámica socio-demográfica del país. Se obvia un hecho importante, y es que esa distribución del poder expresada como relaciones desiguales y de inequidad en el territorio, han respondido a factores de carácter sociocultural e histórico y, por lo tanto, la construcción del Estado Comunal, expresada en la ordenación del territorio, sigue siendo observada bajo modelos funcionales y estructurales de oposición, expresadas en la relación norte-sur del país; centro-periferia (distribución de recursos por el juego de la centralización y descentralización), rural vs urbano, y actualmente se incorpora la visión indígena sobre sus territorios, la cual es reacomodada simbólicamente como “Comuna” en el discurso político, pero negada consecutivamente por los gobiernos de turno, como una expresión libre de autogobierno. Veamos ese fenómeno a continuación, tomando como ejemplo a las comunidades indígenas del Municipio Gran Sabana.

4.LA ORDENACIÓN DEL TERRITORIO EN EL ESTADO BOLÍVAR: EL CASO DEL MUNICIPIO GRAN SABANA

El Estado Bolívar, cuya superficie comprende el 26% del territorio nacional, está compuesto por 11 municipios y, según la Ley de Aguas (2007) se divide en 3 cuencas hidrográficas (Cuyuni, Caroní y Caura). Según Allais (2004) el Estado Bolívar cuenta con el 3.7% (50.361 indígenas) de la población total nacional, alcanzando ésta última los 534.816 habitantes para el 2001. El INE (2013) afirma que hubo un aumento de la población indígena nacional a 725.141, de la cual el 7,54% representa al estado Bolívar. En dicha entidad, la población indígena está conformada por 17 pueblos de diversa filiación lingüística (Akawayo,

Arawako, Kurripako, Eñepa Huottöja (Piaroa), Jivi, Joti (Hoti), Kariñas, Mapoyo (Wanai), Makushi, Pemón, Piapoco, Sanema, Sape, Shiriana-Uruak, Warao y Ye'kwana), siendo los de mayor población: los Kariñas (4,7% -2011) y los que unen a los subgrupos Pemón (4,2% -2011). Ambos pueblos, en el censo del 2001, tienen un porcentaje alto de población en áreas urbanas, el 40.8% para los primeros y el 32.7% para los segundos. En general, existen 397 comunidades indígenas en el Estado Bolívar, según datos aportados por el Despacho del Viceministro del Poder Popular Indígena del Territorio Comunal de Valles, Sabanas y Tepuyes del (MPPPI 2010) de las cuales, 134 se concentran en el Municipio Gran Sabana.

El Municipio Gran Sabana se localiza en la cuenca alta del río Caroní y fue creado en 1995, cuya capital es Santa Elena de Uairén (antigua capital del Municipio Urdaneta en 1945). Este municipio limita al norte con los municipios Sifontes y Piar, al Este con el Esequibo y la República Federativa de Brasil, al Oeste con el Municipio Angostura y al Sur con la República Federativa de Brasil. La división del Municipio Gran Sabana, según el INE (2001) la comprende dos parroquias con una población indígena de 16.134 habitantes. Los asentamientos mixtos (indígenas y no indígenas) como Santa Elena de Uairén (8.539 habitantes), Ikaraburú (537 habitantes), El Paují (223 habitantes) y no indígenas dispersos (178 habitantes), reúnen 9.299 habitantes. El total de la población para ese año era de 25.611 habitantes.

Las poblaciones que concentran más de 500 habitantes, según el INE (2001) son: Manak-krü (1.341), Canaima (890), Kavanayén (845), Kumarakapay ó San Francisco de Yuruaní (727), Maurak (739), Waramasen (636) y Kamarata (605); todas ellas localizadas en la cuenca alta y media del río Caroní. El resto de las comunidades se caracterizan por presentar una alta dispersión espacial y baja densidad poblacional, y el 55% lo constituyen comunidades con menos de 50 habitantes.

Las Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE) en este municipio comprenden una superficie de 10.786.442 ha, las cuales se identifican en el (Cuadro 1). Las solicitudes de demarcación de hábitat y tierras indígenas⁵, comprenden una superficie de más de 7.000.000 ha. La gran mayoría de ellas, tienen limitaciones de uso por la presencia de las ABRAE.

Nombre ABRAE)	Año de creación	Superficie (ha)
Parque Nacional Canaima	1962 y 1975(añade más Ha)	3.000.000
Zona Protectora Sur del Estado Bolívar	1975	7.262.358
Cadena de Tepuyes Orientales	1990	250.000
Reserva Nacional Hidráulica del Río Icabarú	1992	190.000
Zona de Seguridad Fronteriza	1998	84.084
Total		10.786.442

Cuadro 1. Áreas Bajo Régimen de Administración Especial en el Municipio Gran Sabana. Fuente: sigot.geoportalsb.gob.ve/abrae_web/index

La mayoría de los pueblos indígenas ejercen sus prácticas culturales en extensos territorios (ricos en recursos potenciales mineros-forestales y energéticos) y, otras, en los espacios adyacentes a las fronteras. No obstante, estudios demográficos realizados por Allais (2004) indican una tendencia a los modos de vida urbanos y al urbanismo. En efecto, dicha tendencia podría constituir un elemento de análisis significativo en los enfoques y estudios sobre la territorialidad indígena y las consecuencias futuras producto de estos cambios, los cuales son reseñados por Martens (2011) en un estudio sobre la identidad cultural y el desarrollo en las comunidades indígenas del Estado Bolívar.

Las tierras y los hábitats indígenas (territorio), entendiéndose como el conjunto de elementos físicos, químicos, biológicos y socioculturales que constituyen sus entornos en los que las po-

blaciones se desenvuelven y permiten el desarrollo de sus formas tradicionales de vida (LOPCI 2005), están siendo sometidos a factores de carácter exógeno (modelos de desarrollo) y a factores endógenos (cambio cultural), producto del proceso de aculturación.

Dicha situación prevalece en determinadas áreas y, en mayor o menor grado, en algunos hábitats indígenas en donde la población, que supera los 500 habitantes, impone una lógica productivista interna que genera una presión por la obtención de los recursos naturales. Además, la política del Estado venezolano, afianzada en la renta petrolera y en la explotación de los recursos naturales (forestales, minerales), afectó a las comunidades indígenas a finales de la década del 60'. Asimismo, como resultado de la Reforma Agraria, se promovió el desplazamiento de muchos indígenas, los cuales se concentraron en determinados espacios (ya no por la política misional). De este modo, se pretendía desdibujar su diferenciación étnica-cultural para assimilarlos al campesinado y otorgarles tierras, articulándolos a la red de la producción nacional, cuya visión agrarista permanece, actualmente, en la entrega de títulos colectivos⁶.

En efecto, se adjudicaron tierras a numerosas comunidades indígenas en el Municipio Gran Sabana como resultado de la transferencia de 180.000 ha al Instituto Agrario Nacional (IAN) mediante Decreto N° 1580 en 1974, que suman alrededor de 191.925,51 ha, incluyendo dotaciones realizadas en la década del 90'. También, fue reconocida por la Asamblea Legislativa del Estado Bolívar el 4 de Julio de 1989, el núcleo poblacional de "El Paují", ubicado a 12 Km de la línea divisoria en el Km 80 de la carretera Santa Elena de Uairén- Icabarú.

Ya a finales de 1989, existía una organización denominada "Unión de Comunidades Indígenas de Gran Sabana", conformada por 16 comunidades, cuyo cargo fue presidido por Trinidad Rivero de Fernández⁷, que impulsó la discusión y el debate sobre

la problemática de la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas de Gran Sabana y el uso restringido impuestos por las ABRAE. En una de esas reuniones efectuadas con el Instituto Agrario Nacional y el Ministerio del Ambiente, se propuso retomar el estudio del anteproyecto de “Ley de Pueblos, Culturas y Comunidades Indígenas”. También, se propuso el proyecto de la “Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas”, mencionado por Clarac. N. (2003). Estos proyectos derivaron en la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) y, finalmente, en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005).

Para Medina Bastidas et al (2006) la territorialidad sectorizada Pemón fue creada para orientar la política de reconocimiento y redistribución de poder del Estado venezolano hacia sus realidades socioculturales. De esta forma, se reconocían los criterios para la zonificación espacial similar a los municipios, cuya dinámica articuladora se inscribió en el funcionamiento de las Capitanías Generales y, unidas a éstas, las Capitanías Comunitarias. De allí, la Federación Indígena del Estado Bolívar, promovió la sectorización del territorio Pemón en ocho (8) sectores, los cuales son: sector I La Paragua, Sector II Kamarata-Kanaimo; Sector III Urimán; Sector IV Kuyuní; Sector V-Kavanayén; Sector VI- Santa Elena de Uairén; VII-Ikabarú y Sector VIII-Wonkén; al mismo tiempo, se empezaron a organizar las comunidades indígenas con sus respectivos estatutos de convivencia. Es decir, los indígenas inmersos en estos programas de desarrollo dirigidos como políticas públicas de los gobiernos de turno, adecuaron una práctica legal para incluirse y participar de algún modo en el rol político-administrativo estatal, tal como lo señala Silviano Castro (indígena del Municipio Gran Sabana):

Entonces nuestra propuesta estaba como una enmienda constitucional tiene que ser así, así, hasta nosotros queríamos ser parte de la división política

territorial, como se dividen estado, municipio, entonces en esa división que fue reconocido como territorio indígena. (Silviano Castro, 2009)

Con la aprobación de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, así como las consecuentes Leyes Orgánicas y Especiales, tales como: Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005); Ley Especial de Regularización Integral de la Tenencia de la Tierra de los Asentamientos Urbanos Populares (2006) y la Ley de Tierras Urbanas (2009), los lineamientos para la ordenación del territorio y la definición de las competencias administrativas y de gestión en la planificación nacional, se articulaban, inexorablemente, a las políticas de desarrollo con directrices de un proyecto socialista. Esto generaba contradicciones legales con las leyes vigentes (Ley Orgánica de Ordenación del Territorio, 1983 y Ley Orgánica de Ordenación Urbanística, 1987) así como conflictos sociopolíticos entre los diversos actores sociales, siendo objeto de múltiples revisiones y modificaciones.

A continuación se analiza dicha situación en el marco de mi experiencia de campo, en el contexto del Proyecto desarrollado por el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente: “Estudio Integral, sociocultural y ambiental con fines de ordenamiento territorial de la cuenca del río Caroní”, el cual pretendía generar una propuesta técnica que reuniera los diversos componentes del ordenamiento territorial, particularmente referente a los usos de la tierra y potencialidades, para que los organismos públicos y privados, así como las comunidades organizadas multiétnicas y pluriculturales, pudieran estudiarlo y evaluarlo, en función de ver los solapamientos entre las diversas unidades de ordenación, las dinámicas territoriales, la afectación de los recursos naturales, los escenarios de conflicto y los posibles programas de actuación interinstitucional-comunidad previa consulta con los Consejos Comunales y Comunidades Indígenas.

También, se incluyeron las propuestas de autodemarcación

que realizaron los sectores indígenas del Municipio Gran Sabana, así como los diagnósticos participativos levantados por equipos pluridisciplinarios, entre ellos, el proyecto realizado por Medina Bastidas et al (2006) así como la etnocartografía presentada por las comunidades indígenas del Sector V-Kavanayén, promovida por Sletto (2004).

En efecto, se identificaron 25 comunidades indígenas en distintos ejes carreteros y 2 (por vía aérea) aunque se identificaron otras, las cuales surgían de la propia dinámica indígena de ocupación territorial (segmentación para conformar nuevas unidades domésticas) cuyas coordenadas UTM (levantadas por un navegador GPS) fueron vaciadas en una Base de Datos, previamente sistematizadas por la Comisión Regional de Demarcación, durante su funcionamiento desde el 2001. De este modo, a la información levantada por la Comisión Regional de Demarcación, se le agregaba la que se registraba por la experiencia de campo, la cual incluía una serie de información, categorizadas en variables de índole socioeconómico, ambiental, demográfico, religioso, político, histórico, migración, salud, entre otras, que fueron proporcionadas por los Capitanes comunitarios, o en su defecto, por los maestros de las escuelas o personal de los dispensarios de salud.

De esta información, no solamente se obtuvieron datos relevantes para la elaboración del Documento Técnico, sino que se empezaba a definir la fase de análisis y discusión referente a las propuestas de zonificación, la cual se detuvo por los cambios frecuentes de índole político-administrativo para llevar el contenido programático de los planes de ordenación del territorio (ahora retomado por consultoras externas-internas) y, particularmente, por el dilema de llevar a cabo un proceso que reconociera los derechos inalienables indígenas pero manteniendo la concepción de “integridad nacional” impuesta por el Estado-nación.

Por lo tanto, este proceso complejo de la ordenación territorial que generaba contradicciones legales al tratar de equiparar

comunidades indígenas y comunidades urbanas en una misma realidad socioespacial, se articulaba también a las directrices de índole ideológico, que visibilizó las relaciones de poder, expresadas como discurso y acción política de los representantes del Estado. La Ordenación del Territorio en el Art. 2 de la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio (1983) se entiende como:

(...) la regulación y promoción de la localización de los asentamientos humanos, de las actividades económicas y sociales de la población, así como el desarrollo físico espacial, con el fin de lograr una armonía entre el mayor bienestar de la población, la organización de la explotación y uso de los recursos naturales y la protección y valorización del medio ambiente, como objetivos fundamentales del desarrollo integral.

Para impulsar el “desarrollo integral” propuesto por el Estado, éste requiere la elaboración de varios instrumentos de planificación de índole jerarquizado: Plan Nacional de Ordenación del Territorio (PNOT) que incluyen las Áreas Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE) y los Planes Sectoriales; luego le siguen en la escala, los Planes Regionales, los Planes Estadales y los Planes de Ordenación Urbanística. A ello se le suman las unidades ya mencionadas (Consejos Comunales, Comunas, Distritos Motores, entre otras) las cuales están contenidas en el Segundo Plan Socialista 2013-2019, pero no aparecen descritas en la Constitución, pues surgen como el resultado de la nueva coyuntura política.

Estas unidades territoriales no son susceptibles a un plan de ordenación territorial, contradiciendo el principio de la Ley de Ordenación, ya que tienen una definición conceptual muy ambigua producto de la coyuntura política, por lo tanto, es difícil hacer su abordaje técnico, cuyos criterios aún no están ampliamente desarrollados en ningún marco legal. Por consiguiente, al super-

poner estas unidades a las ya existentes, la dificultad recaería no sólo en la competencia administrativa sino en la reducción de las limitantes ambientales, pues su creación al obedecer a objetivos geopolíticos y estratégicos de nivel nacional, es decir, a discreción del Ejecutivo Nacional a instancia de la autoridad regional, que podría suprimirla o modificada, deja sin efectos la participación popular.

De este modo, no se definen con claridad las competencias en las delimitaciones entre las diversas unidades territoriales, incluyendo a las superpuestas en las tierras y hábitat indígenas, las cuales no aparecen en la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio de 1983 y se encuentran, por lo tanto, subordinadas a las ABRAE. Además, la ejecución de los controles de dichos planes que le correspondía al Ministerio del Poder Popular para el Ambiente y a las gobernaciones, el primero, al ser fusionado con el Ministerio del Poder Popular para el Hábitat y la Vivienda (hoy Ecosocialismo y Agua) relajaba las permisiones referidas a determinadas áreas, perjudicando aún más a los territorios indígenas (ocupado por terceros) y obviaba un componente esencial en la elaboración de estos planes: las consultas públicas. Y referente a la participación de las gobernaciones apegadas a las directrices políticas del Ejecutivo, éstas mantenían cierta discrecionalidad apegada a las “opiniones” del primer ente, creando un círculo vicioso que afectaba la continuidad de los planes de ordenación.

Respecto a las instancias municipales que se encargaban de la elaboración de los Planes de Desarrollo Urbano Local (PDUL), los catastros municipales y el inventario de equipamientos de las áreas delimitadas, se adscribían igualmente a las nuevas directrices políticas, provocando conflictos con las comunidades indígenas que lo integraban. El Plan de Desarrollo Urbano Local del Municipio Gran Sabana se inició a finales de la década de los 90, pero aún faltaba por definir el contenido del Plan Especial, el cual requería visibilizar el ámbito de su aplicación: las áreas centrales

o centros de ciudades, las zonas de renovación, expansión, rehabilitación urbana, las zonas de asentamientos no controlados y otras áreas del municipio con condiciones específicas. Para efectos legales, esto quiere decir, que las tierras indígenas que entraban dentro de una poligonal urbana, si bien no eran consideradas como ejidos para la expansión urbanística, al ser incorporadas a su dinámica, la competencia administrativa recaía en manos de la Alcaldía, surgiendo conflictos recurrentes entre este ente y dichas comunidades por la administración de esos espacios.

Este aspecto constituye un aspecto de inflexión, ya que no se ha definido en la Ley Orgánica para los Pueblos y Comunidades Indígenas, las características de un Municipio Indígena y simplemente la Ley reconoce en los Artículos 72 y 73, los derechos políticos de los indígenas para escoger sus candidatos y participar en las elecciones (convocadas y preparadas bajo los lineamientos de las costumbres indígenas) los cuales se inscribirían en una estructura político-administrativa ya presente en el Estado venezolano.

La adjudicación de tierras a las comunidades indígenas en la década del 70' y 90', tenía como objetivo la asimilación de los indígenas a una política de desarrollo agrario. Actualmente, dicha política de desarrollo-ordenación está condicionada por el crecimiento demográfico y los intereses económicos derivados por la interdependencia a los mercados locales, regionales e internacionales (Santa Elena de Uairén-Boa Vista en Brasil).

Por un lado, algunas comunidades indígenas como Manakrü, Waramasén y Maurak, incorporaron y adoptaron otros elementos culturales en la diversificación de las actividades productivas (minería no metálica, comercio y turismo) las cuales estaban fortaleciendo el sector terciario en detrimento del sector primario relacionado con la producción y la explotación de materia prima. Se pretendía, por lo tanto, conformar un Distrito Motor entre Santa Elena de Uairén e Ikarú con el fin de dinamizar el turismo

y la especialización agroecológica, al mismo tiempo, se estaba promoviendo el fortalecimiento del intercambio comercial y la circulación de los principales productos exportados por Brasil. Los productos, según datos de SISCOMEX/Brasil (2008) estarían conformados por: alimentos, repuestos para camiones, automóviles, maquinarias y telefonía celular. Esta integración económica-comercial podría generar impactos no sólo en los hábitats indígenas, sino en las prácticas ancestrales de producción de alimentos (conucos) siendo desplazada por una incipiente ganadería.

Por otro lado, la superposición entre las diversas unidades espaciales, cuyos instrumentos de planificación y de gestión territorial entraban en contradicción, crearon conflictos sociales por su dimensión-escala sobre los usos valorados de las tierras adjudicadas a la población indígena, la cual se integraba y se consideraba como espacios de índole productivo de las áreas de expansión de las ciudades emergentes. Éstas últimas, compuestas por una población multiétnica y pluricultural que se mezclaba y conglomeraba, a veces, en la periferia de los centros urbanos o en otras áreas vulnerables (sin servicios) participaba en el sector terciario o primario, prestando servicios ya sea como profesionales en determinados campos de actuación (educación, salud) o bien como personal no cualificado en numerosas actividades productivas (obreros, comerciantes, agricultores, entre otras).

Este aspecto es relevante, ya que en los centros poblados de distinto orden, particularmente localizados en el Municipio Gran Sabana, no hubo una proyección que previera las consecuencias del encuentro de poblaciones diferenciadas jurídicamente por la identidad étnica que imbricados en amplias relaciones de poder, cuyos espacios eran objeto de disputas legales. Además, aún no existe una especificidad en el caso de regular los usos de estos espacios con características similares en el marco de las actividades productivas y/o urbanísticas, los cuales, en casos de tierras indígenas superpuestas a una poligonal urbana o viceversa, hace

prevalecer el uso colectivo tanto para la población urbana indígena como para la no indígena, cuya base legal forma parte del concepto de “propiedad social”.

En efecto, la adjudicación de tierras a comunidades indígenas estaba orientada por sus usos, particularmente agrícolas, las cuales cambiaban en el tiempo como resultado del hibridismo cultural impulsado por la política de desarrollo nacional y, presentaba características funcionales a causa de una dinámica urbana y una planificación distinta a la original. En ello, el Plan Nacional de Ordenación del Territorio sólo ha contemplado los Planes de Ordenación Urbanística (no incluyen los planes de vida de las comunidades indígenas) y contienen objetivos, tales como: la definición y organización de los usos del suelo; la determinación de los elementos ambientales y, sobre todo, la delimitación dentro del área urbana (zonas de expansión de las ciudades) que en el Municipio Gran Sabana, sólo se limitaría a la poligonal urbana de Santa Elena de Uairén, que corresponde 5.000 hectáreas, sin ejidos.

Este último aspecto es fundamental, ya que en la elaboración de los Planes Especiales especificados en la Ley Orgánica de Ordenación Urbanística (1987) cuyo ámbito de aplicación se ciernen: en zonas de renovación o expansión urbana y en zonas de asentamientos no controlados o con condiciones específicas, las cuales al recaer en tierras-hábitats indígenas (localizadas cerca y dentro de la poligonal urbanística de las capitales o centros poblados de los municipios) son sometidas a consulta pública como lo impone la LOPCI, y de este modo, las comunidades indígenas determinan el uso de esos espacios y su administración.

Además, en el caso del Municipio Gran Sabana, existen algunas áreas ocupadas por foráneos-extranjeros (brasileños) y foráneos-nacionales dentro de la poligonal urbana, las cuales consisten en asentamientos con características de barrios populares urbanos, denominados “Ezequiel Zamora” y “Andrés Bello”, re-

servándose por el Art. 31, de la Ley Especial de Regularización Integral de la Tenencia de la Tierra de los Asentamientos Urbanos Populares (2006) las tierras públicas para vocación agrícola, áreas naturales protegidas o de administración especial, tierras ocupadas y demarcadas por comunidades y pueblos indígenas, zonas de riesgo y cualquiera otra.

Esto implica una limitante para la expansión de estos urbanismos ya que los hábitats y tierras demarcadas por las propias comunidades indígenas exigía un “saneamiento” (exclusión de terceros) el cual representa casi la totalidad del Municipio Gran Sabana (excepto ciertos sectores localizados dentro de la poligonal urbana de Santa Elena). Por lo tanto, esta situación constituye uno de los aspectos de inflexión entre los agentes involucrados en el desarrollo de determinados proyectos de carácter nacional y regional, especialmente turísticos, los cuales si bien se beneficiaban de un colectivo étnico y culturalmente diverso, son considerados como una amenaza para los territorios indígenas y, para el Estado, un gasto innecesario al tener que pagar bienhechurías.

Actualmente, los proyectos de reforma de la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio presentados en la Asamblea Nacional desde el 2002, incluyeron elementos novedosos de la participación popular en los planes de ordenamiento territorial. Sin embargo, dicha participación puede interpretarse como la incorporación de “la cultura” de los pueblos (Segundo Plan Socialista, 2013-2019: 13) mediante una planificación centralizada con el fin de proponer la creación de un Estado Comunal para: “(...) la integración territorial y la soberanía nacional, a través del desarrollo equilibrado de las regiones, impulsando actividades económicas que generen efectos de atracción e incentivos para reforzar el asentamiento poblacional en un subsistema de comunas, procurando con ello una distribución de la población cónsona con la utilización de las capacidades productivas del territorio”.

En ese sentido, dicho Plan somete las interacciones comu-

nales indígenas a un proyecto político e ideológico, que limita sus organizaciones y su participación política, para dar continuidad a una política de desarrollo estratégico en sus tierras. Un ejemplo de ello, es que la actual Ley Orgánica de los Consejos Comunales (2009) señala en el Art.11 que la elección de los voceros/voceras de los Consejos Comunales Indígenas, se hará según lo previsto a dicha Ley, contradiciendo lo estipulado por la LOPCI en materia del reconocimiento de sus liderazgos.

Esta situación tiene varias consecuencias, las cuales están siendo analizadas por los antropólogos/antropólogas y otros científicos sociales, tales como: A.- La fragmentación de la unidad territorial como pueblo indígena y el incremento de la sectorización interna hacia formas administrativas en el ámbito comunitario; B.- La afectación organizativa de las Capitanías indígenas en función de una política de planificación centralizada ejecutada por el gobierno venezolano, cuyos cambios pueden obedecer a las transformaciones del modelo de producción y al control territorial por parte de los agentes involucrados en los planes de ordenamiento territorial. En este sentido, es importante resaltar lo que (Angosto, 2010: 127) afirma en este proceso de transformación del Estado hacia la reconfiguración del poder en el territorio nacional y su política de planificación para promover el “desarrollo endógeno” de la diversidad indígena:

(...) si la única opción que el actual Gobierno mantiene para la conformación de unidades territoriales indígenas es la de la titulación comunitaria o la constitución de comunas ligada a la NGP [nueva geometría del poder], se estaría infligiendo un perjuicio para otra parte de la población indígena nacional que, si bien minoritaria dentro de la minoría indígena, debe ser tomada en cuenta: la territorializada, cuyas bases materiales de existencia actual sólo están muy limitadamente insertas dentro de la economía capitalista (o socialista en emergencia) y no se guía

principalmente por ideas de desarrollo productivo ni por la búsqueda de generación de plusvalía material.

C.- La aplicación de estrategias de actuación como la coordinación consensuada de las instancias organizativas (Consejo Comunal y Consejo de Ancianos- Capitanías) las cuales pueden establecer las directrices en la toma de decisiones referente a la ejecución de los proyectos comunitarios, y D.- Rivalidades y conflictos internos como resultado de la operatividad de dos organizaciones comunales paralelas, cuyos intereses pueden diferir en función a múltiples factores e intereses de los participantes.

En efecto, puede existir una injerencia externa en la promoción de candidatos a los Consejos Comunales inscritos a determinadas organizaciones políticas indígenas y no indígenas, y abrir las oportunidades de acceso a cargos públicos en la administración gubernamental a indígenas profesionales, conformándose una “indiocracia”, analizadas por González Nãñez (2005) conformando un sector alienado con ciertas contradicciones, defendiendo los intereses de la sociedad dominante (en lo externo) y reivindicando la de los indígenas, en el interior de sus comunidades.

Para el antropólogo (Bastidas, comunicación personal, 14 de febrero de 2013) los indígenas inmersos en la cultura del “criollo” pueden entender mejor la política del gobierno respecto a la conformación de los Consejos Comunales, aplicando determinadas estrategias para evitar su fraccionamiento (conformación de nuevas comunidades, velar que los recursos sean destinados a los proyectos colectivos, entre otras). Esta experiencia, también es compartida por Sarmiento (2011) en su análisis de los Consejos Comunales Indígenas en el estado Amazonas.

Las debilidades de este proceso es tratar de imponer una agenda político territorial a los Consejos Comunales Indígenas y a las Comunas Indígenas no urbanas, cuyas restricciones son establecidas en los planes de ordenamiento, entrando en el consorcio intercomunal solamente para beneficiarse de fondos guber-

namentales y, a través de ellos, manejar determinados servicios sin haber recibido los títulos de propiedad colectiva sobre sus tierras y hábitat. Por un lado, dichas comunas podrían desaparecer si persisten factores socioculturales de dominación e inequidad por las posiciones políticas encontradas y, por otro lado, se podría fortalecer y promover la participación política de las Comunas Indígenas hacia formas tradicionales de autogobierno.

Además, la organización territorial indígena en el Municipio Gran Sabana, está asociada a un patrón de asentamiento que se fisiona o segmenta a medida que crece la población. Por lo general, dependiendo de los recursos del hábitat, un nuevo asentamiento indígena puede estar conformado por 50-60 habitantes (4 viviendas con familias emparentadas), es decir, un caserío. Esto es importante porque en la Ley Orgánica de los Consejos Comunales (2009) se impone la conformación de un Consejo Comunal en comunidades indígenas con 10 familias, manteniendo su “indivisibilidad” para garantizar “el gobierno comunitario”, soslayando el hecho de la movilidad indígena sobre grandes extensiones de territorio es motivada por la preservación ambiental y, así, someterlos a una dinámica no consensuada por todos ellos, la cual deviene en un “comunalismo” administrativo en función de las nuevas unidades territoriales impuestas por el Estado, como bien lo señalaba Angosto (2010).

Las consecuencias de esto podrían devenir en la jerarquización y fragmentación de las comunidades indígenas por la expansión de las actividades socioprodutivas (mercados) hacia los centros indígenas, que luego son distribuidos escasamente a las periferias, provocan el incremento de la población, la intervención y afectación de los hábitats, cambios de uso en determinadas áreas, la incorporación de elementos foráneos, competencia, rivalidades internas, hibridismo, aumento de la inseguridad y riesgos y, finalmente, la ocupación de áreas por población no indígena e indígena en expansión. Si bien, para el 2008 existían 54 Conse-

jos Comunales Indígenas, se disponen de escasos datos sobre los proyectos ejecutados por los mismos en el estado Bolívar, cuya tendencia es la dotación de servicios y, otros de carácter socio-productivo.

La expectativa actual recae en la actuación de los propios representantes indígenas, intermediarios entre sus comunidades y el gobierno nacional, quienes deben allanar el camino para construir una propuesta nacional de ordenación territorial indígena consensuada, que supere las limitaciones de los planes sectoriales, con el fin de convertirse en sujetos colectivos de su propio modelo de desarrollo.

5. CONCLUSIÓN

Las propuestas de modificación de la Ley Orgánica para la Gestión y Ordenación del Territorio hacia un modelo socialista, contienen aspectos importantes que deben ser analizados profundamente, sobre todo, la definición de los instrumentos de planificación, su elaboración, ejecución y gestión, a fin de mantener una coherencia interna y estructural que involucre la diversidad de las propuestas de los pueblos indígenas del Municipio Gran Sabana y su participación en los propósitos de los mismos. No obstante, se observa la tendencia de incorporar a las comunidades indígenas a los procesos territoriales de índole político administrativo como resultado de una ordenación del territorio que discurre en un modelo ambiguo y paralelo entre la funcionalidad-estructural y la ecosociología del poder, soslayando aspectos culturales y políticas de sus organizaciones, afectando sus propias formas de entender y vivir la territorialidad.

NOTAS

1. Por Gaceta Oficial N° 40.488 del 02 de Septiembre de 2014, Decreto N° 1213, se fusionaron ambos ministerios. Esta decisión arbitraria e inconsulta, sin proyecto que la sustituya, es contraria a los objetivos de

un “Socialismo” participativo y protagónico. Esto refleja una directriz política que responde a intereses económicos del denominado “capitalismo verde”, el cual se quiere imponer como un doble discurso de “protección del ambiente” para generar “servicios ambientales”, los cuales aplicados sobre determinados territorios (especialmente sujetos a Administración Especial y en donde viven centenares de indígenas) aparezca como una política social focalizada que se integre al mercado con pequeñas organizaciones empresariales. La política de ordenación del territorio queda en la incertidumbre, así como el levantamiento técnico para fortalecer determinados planes (incluyendo la demarcación de tierras y hábitats indígenas) la cual estaría supeditada a los planes urbanísticos de una Ecosociología del poder.

2. En el proyecto Nacional “Simón Bolívar”, Primer Plan Socialista (2007-2013) se aborda el tema del “desarrollo territorial desconcentrado”. En el Segundo Plan Socialista (2013-2019) hay una ambigüedad y un desequilibrio, pues de los objetivos esgrimidos para el desarrollo del “Escudo de Guayana”, aparecen signados por el desarrollo de un “arco minero”. La propuesta ambiental queda relegada y la propuesta de una nueva ley de ordenación del territorio aún está en proceso de modificación.
3. Esas unidades son: los Consejos Comunales, las Comunas, Los Núcleos de Desarrollo Endógeno, las Zonas Económicas Sustentables (ZEDES), los Sistemas de Aldeas Rurales Auto-organizadas Sustentables (SARAOS), los Pueblos Agroindustriales Sostenibles (PAIS), los Distritos Productivos, los Distritos Motores, los Corredores Estratégicos, las Regiones Funcionales o Programas; todas ellas no son susceptibles de ordenación, ni tampoco surgen de las propuestas comunitarias (excepto las Comunas), pues son decididas a nivel central con el fin de establecer nuevas instituciones públicas (aumentar la burocracia) desfavoreciendo la distribución del poder.
4. El componente del “Poder Popular” en la estructura del poder del Estado, surge como una alternativa válida que legitima la participación del pueblo organizado, con el fin de manejar los asuntos locales (autogobierno) ante la debilidad de la gestión pública. En su aplicación mediante la conformación de la “Nueva Geometría del Poder”, los tecnócratas anclados en los viejos modelos reformistas del Estado y en la descentralización (neoliberal) se han opuesto ferozmente. No obstante, hay que ser cuidadoso con el manejo del término en el debate de la ordenación territorial, ya que “pueblo” como unidad dentro de la conformación de la identidad nacional y actualmente subsumido a la

condición de pueblo “oprimido” y “explotado” en el modelo socialista, podría desdibujar la noción de “pueblo indígena” y ser desvalorado en sus reivindicaciones territoriales

5. Se exceptúan las ya otorgadas a comunidades indígenas Kariñas en Agosto de 2012 (Camurica, Mata de Tapaquire y Palmarito); así como las otorgadas a inicios del 2013 al conglomerado de comunidades indígenas Pemón (Sector 7-Ikabarú) y Mapoyo (El Palomo).
6. Esta situación ha sido denunciada por las organizaciones indígenas y sus voceros/voceras, algunas Fundaciones como Homo et Natura (caso Yukpa) y, también, por algunos abogados y antropólogos/as, los cuales se encuentran reseñados en publicaciones científicas, prensa local y páginas web. Entre ellos, se encuentran la antropóloga Nalúa Silva Monterrey de la Universidad Experimental de Guayana (UNEG) en su artículo: “Reconocimientos territoriales indígenas y soberanía del Estado en Venezuela”. (2009), pp32-46, ver http://fondoeditorial.uneg.edu.ve/kuawai/numeros/k03/k03_02.pdf y por el abogado de la Universidad de los Andes, Vladimir Aguilar que ha trabajado con el pueblo indígena Pemón.
7. Expediente de demarcación del sector VI-Santa Elena de Uairén, depositado en la Dirección Estatal Ambiental Bolívar en el 2006.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ALAYÓN MONTSERRAT, Rubén. 2009. “Comuna y Poder Comunal”. En *Poliética*. 2 (6). pp 40-49.
- ALLAIS, María Luisa. 2004. “La población indígena de Venezuela según los censos nacionales”. Ponencia presentada en el II Encuentro de Estudiosos de la Población. AVEPO, Caracas, 24-26 de noviembre. Recuperado el 29 de enero de 2015. venezuela.unfpa.org/documentos/Cambio%20demografico.pdf
- ALEGRETT RUIZ, José Raúl. 1988. “Regionalización”. En *Diccionario de Historia de Venezuela*, Tomo III. Caracas: Fundación Polar.
- ANGOSTO, Luis Fernando. 2008. “Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela”. En *Antropológica*. (110), pp 9-33.
- _____. 2010. “Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela”. En *Cuadernos del Cendes*.

- (73), pp 97-132. Recuperado el 29 de enero de 2015, en www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S1012-25082010000100005.
- ASSIES, Willem. 2003. "Territorialidad, indianidad y desarrollo: las cuentas pendientes". Tolosa. En, <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/assies.pdf>.
- BARABAS, Alicia M. 2004. "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico". En *Alteridades*. 14 (27), pp 105-119.
- BREWER-CARIAS, Allan. 2011. "La inconstitucional creación de un 'Estado Comunal del Poder Popular' en Venezuela y la desconstitucionalización del Estado de Derecho". Conferencia presentada en el Coloquio Iberoamericano de Derecho Constitucional. Heidelberg: 14 de Septiembre.
- BUSTILLOS RAMÍREZ, Linda. 2011. "Una propuesta metodológica para diseñar planes de ordenamiento (planes de vida) en territorios indígenas como herramienta de gestión territorial. En *Revista Venezolana de Gestión Pública*. 2 (2), pp 141- 174.
- CLARAC NOIRTIN, Gerald. 2003. "Derechos de los Pueblos Indígenas". En *Boletín Antropológico*. (59), pp 253-281.
- ESTABA, Rosa. 2000. "La controversia de la ordenación del territorio en Venezuela". En *Revista Geográfica Venezolana*. 4 (1), pp 117-135.
- GARCÍA GUADILLA, María Pilar. 2008. "Poder Popular y límites de la democracia participativa en Venezuela: la experiencia de los Consejos Comunales". En, II Conferencia de Sección Venezolana de la Latin American Studies Association, Caracas, Mayo. Recuperado el 29 de enero, <http://svs.osu.edu/documents/M.P.GarciaGuadilla-PODERPOPULARYLIMITESDELADEMOCRACIAPARTICIPATIVA.pdf>
- GONZÁLEZ MARREGOT, Miguel. 2009. "El Socialismo del Siglo XXI y su impacto sobre la descentralización en Venezuela". Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. CONVITE. Fundación Foro Sociodemócrata. Mesa de la Unidad.
- GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. 2005. "Globalización y nuevos discursos identitarios entre los indígenas Maipure-Arawakos del Suroeste

- del estado Amazonas". Boletín Antropológico. (63), pp 57-66.
- HERNÁNDEZ, Moisés. 2009. "La Ley de las Comunas reproducirá modelo soviético en Venezuela". El Carabobeño. Valencia-Venezuela: 12 de Mayo. Recuperado el 29 de enero de 2015, en www.accesoalajusticia.org/documentos/getbindata.php?dcfid=514
- IBARRA LOZANO, Jairo. 2007. "Reflexiones sobre el ordenamiento territorial en Colombia". En Justicia Juris. (7), pp 37-45.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 2001. XIII Censo de Población y nomenclador de Centros Poblados. Caracas.
- _____. 2013. Primeros resultados Censo Nacional 2011. Población Indígena de Venezuela. Caracas: Gerencia de Estadísticas Demográficas.
- KRZYWICKA, Katarzyna. 2011. "Situación política de los pueblos indígenas en Venezuela, dilemas de su representación y participación". En Revista del CESLA. (14), pp 73-107.
- LEÓN GONZÁLEZ, José de Jesús y Yurisay, García. 2011. "Política y gestión ambiental participativa en Venezuela". En Derecho y Reforma Agraria. (37), pp 73-94.
- LEY DE AGUAS. 2007. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, N° 38.595. Caracas.
- LEY ORGÁNICA DE LOS CONSEJOS COMUNALES. 2009. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, N° 39.335. Caracas.
- LEY ORGÁNICA PARA LA ORDENACIÓN DEL TERRITORIO. 1983. Gaceta Oficial de la República de Venezuela, N° 3.238. Caracas.
- LEY ORGÁNICA PARA PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS. 2005. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, N° 38.344. Caracas.
- LEY ESPECIAL DE REGULARIZACIÓN INTEGRAL DE LA TENENCIA DE LA TIERRA DE LOS ASENTAMIENTOS URBANOS POPULARES. 2006. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, N° 38.480. Caracas.
- MACHADO, Juan E. 2009. "Participación Social y Consejos Comunales en Venezuela". En Revista Venezolana de Economía y Cien-

- cias Sociales. 15 (1), pp 173-185.
- MARTENS RAMÍREZ, Raquel. 2011. "La demarcación del hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del estado Bolívar, entre el desarrollo nacional y la identidad cultural". En Boletín Antropológico. 29 (82), pp 132-162.
- MASSIRIS CABEZA, Ángel. 2008. "Ordenación del territorio y desarrollo territorial: la construcción de las geografías del futuro". En, María Angelina Salinas Escobar (Coora). El Ordenamiento Territorial. Experiencias internacionales. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Instituto Nacional de Ecología. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.
- MEDINA BASTIDAS, José et al. 2006. "Evaluación de las Políticas Públicas del Pueblo Pemón. Componente Socioeconómico y Ambiental". Caracas: Federación Indígena del Estado Bolívar. Dirección General de Asuntos Indígenas. ECONATURA. Fundación The Nature Conservancy de Venezuela.
- ROJAS LÓPEZ, José y Nubis, Pulido. 2009. "Estrategias territoriales recientes en Venezuela: ¿reordenación viable de los sistemas territoriales o ensayos de laboratorio?". En Eure. 35 (104), pp 77-100.
- SALAS BOURGOIN, María Andreína y Elides, Sulbarán Zambrano. 2011. "Modificación de la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio en Venezuela: revisión de un proceso de 10 años sin perspectivas de cristalización". En Provincia. (26), pp 33-66.
- SANABRIA, Coromoto Soledad. 2010. "La ordenación del territorio o política territorial en Venezuela". En Terra. (40), pp 13-44.
- SARMIENTO, Richard. 2011. "El impacto económico de los consejos comunales en las comunidades indígenas. La experiencia del estado Amazonas". En "El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural. Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)", editado por Luis Bello. IWGIA: Caracas.
- SEGUNDO PLAN SOCIALISTA DE LA NACIÓN (2013-2019). Caracas.
- SIN AUTOR. 2009. "La lucha contra el tendido eléctrico". (Entrevista

- a Silviano Castro, vocero de la comunidad de San Rafael de Kaimoirán). Recuperado el 9 de julio de 2013, <http://www.oocities.org/capitolhill/senate/6972/LIB25tendido.html>
- SISCOMEX. 2008. "Dados econômicos". VenBras. (25). São Paulo. Brasil. Setembro/Outubro.
- SLETTTO, Björn et al. 2004. "Informe Final del Proyecto Etnocartográfico. Inma kowantok. Autodemarcación del Sector Kavanayén". Recuperado el 29 de enero de 2015. http://soa.utexas.edu/people/docs/sletto/Informe_Final_Sector5.pdf
- SVIRSKY, Enrique. 2001. "Participación ciudadana y acceso a la información en Brasil: un ejemplo de política pública en medio ambiente". En Ecología de la Información. Escenarios y actores para la participación ciudadana en asuntos ambientales, editado por Rodrigo Araya Dujisin, Caracas: Nueva Sociedad.
- VELÁSQUEZ, Emilia. 1997. "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz". En, Fernando I y Salmerón Castro (Coors). Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación. México: CIESAS. ORSTOM.
- YERENA, Edgar. 2011. "La Guayana venezolana: sostenibilidad ambiental incierta". En Mundo Nuevo. 1 (6), pp 339-357.

Boletín Antropológico

LEYENDASYTRADICIONESENLASEMANASANTA CUBANO-HAITIANA DE BÁGUANOS*

GONZÁLEZ MURILLO, YOSVANYS

Centro Universitario Municipal Báguanos, República de Cuba

Correo electrónico: ymurillo@uho.edu.cu

RENAL MACENA, TOMÁS

Centro Universitario Municipal Báguanos, República de Cuba

Correo electrónico: trenalm@uho.edu.cu

MORALES GONZÁLEZ, RAQUEL

Universidad de Holguín, República de Cuba

Correo electrónico: rakelmoralesgz11@nauta.cu

RENAL BEMBÓ, MIDEVYS

Centro Mixto “Osvaldo Socarrás Martínez”, República de Cuba

Correo electrónico: trenalm@uho.edu.cu

RESUMEN

El presente trabajo es resultado del proyecto sociocultural para el rescate, preservación y valorización de la cultura de los inmigrantes haitianos en la comunidad de Báguanos. Recoge un estudio etnográfico sobre algunas de las leyendas y tradiciones que giran alrededor de la Semana Santa cubano-haitiana en Báguanos; así como su significación cultural dentro de la misma. Se abordan, en fin, aspectos esenciales de la cultura de los haitianos y su presencia en la zona antes mencionada; teniendo como base los testimonios orales recolectados sobre esa cultura extranjera.

PALABRAS CLAVE: Cultura popular tradicional, tradición oral, identidad cultural, leyendas.

LEGENDSANDTRADITIONSINTHECUBAN-HAITIANSEMA- NA SANTA OF BÁGUANOS

ABSTRACT

The present research is due to the sociocultural project to rescue, recognize and preserve the Haitians immigrants' culture in Báguanos' community. It has an ethnographic study about some legends and Traditions that goes around the Cuban-Haitian holly week in Báguanos and it's cultural significance as such. Essential hints of this haitians' culture and it presence in the mentioned zone, having as a base the oral testimonies recopiled about that forcing culture.

KEY WORDS: popular-traditional culture, oral tradition, cultural identity, legends.

*Fecha de recepción: 23-05-2017. Fecha de aceptación: 07-03-2018

1. INTRODUCCIÓN

El concepto cultura es un término polisémico, a él se han referido diversos autores asumiendo varias posturas desde diferentes disciplinas, dentro de ellos Kahn (1975), García (1996). La cultura está estrechamente relacionada con lo popular; por lo que se puede dialogar sobre la existencia de una cultura popular tradicional, que desde nuestro punto de vista está ligada a los procesos de comunicación o diálogo que con carácter horizontal se establece entre los diferentes grupos sociales que conforman las comunidades. Pérez & Marañón (2011) refieren que los pueblos, comunidades o grupos étnicos conservan la memoria histórica de sus tradiciones culturales a lo largo del desarrollo de la humanidad de forma cohesionada en defensa de sus raíces.

Para Arévalo (2004), la herencia colectiva y el legado del pasado es la tradición, pues se renueva en el presente, de hecho, actualiza y renueva el pasado desde el presente. La idea de tradición remite al pasado pero también a un presente vivo. Lo que de él queda en el presente, es la tradición, es decir, la permanencia del pasado vivo en el presente.

Según Feliú (citado por Pérez & Marañón, 2011), la cultura popular tradicional es cultura por ser un resumen de expresiones que se transmite con el desarrollo de nuevas tradiciones, que define y determina la perdurabilidad de las manifestaciones culturales y su índice de desarrollo, lo que la hace tradicional. Desde nuestro punto de vista, la cultura popular tradicional permite que los miembros de las comunidades, grupos sociales o étnicos expresen su forma de ver la vida, y su identidad cultural a través del diálogo o proceso socializador que establece la dinámica de la vida cotidiana.

Al concepto identidad cultural han direccionado sus estudios científicos diferentes autores. En la búsqueda bibliográfica se encontraron varias definiciones con diferentes enfoques:

Ella no existe sin la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro (Enebral, 2012). La identidad cultural de un pueblo es una categoría histórico social y cultural, pues viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, su lengua, instrumentos de comunicación entre sus miembros, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, es decir, los sistemas de valores y creencias, cuyo rasgo propio es su carácter inmaterial y anónimo por ser producto de la colectividad. (Enebral, 2012).

Es un proceso sociopsicológico a partir de la identificación de un grupo humano, es la expresión de las culturas tanto culturales como naturales o intangibles compuesto por aquellos elementos que viven en el espíritu mismo de las culturas: la tradición oral, poesías, ritos, la medicina tradicional, la música, las danzas, la cocina, las leyendas, entre otros muchos ejemplos. (Enebral, 2012)

También se denomina identidad cultural de un grupo social determinado (en este caso los inmigrantes haitianos y sus descendientes en Báguanos) o de un sujeto determinado de la cultura, a la producción de respuestas y valores que, como heredero y trasmisor, actor y autor de su cultura, este realiza en un contexto histórico dado como consecuencia del principio sociopsicológico de diferenciación – identificación en relación con otro(s) grupo(s) o sujeto(s) culturalmente definido(s)” (García, 1996).

Siguiendo la lógica de todo lo que se expresa con anterioridad, se puede afirmar que la fiesta de la Semana Santa cubano-haitiana constituye una forma de reafirmación de la sociedad Baguanense en el marco de la sociedad nacional cubana.

La cultura popular tradicional encierra un grupo de prácticas y tradiciones que contribuyen al fortalecimiento y preservación de nuestra identidad cultural; que está determinada por la forma

en que la comunidad asume de manera consciente todas las manifestaciones o construcciones materiales e interpretaciones subjetivas, creadas en su devenir histórico.

La transferencia de vivencias, costumbres, creencias y tradiciones a través del lenguaje oral ha permitido divulgar testimonios relacionados con las tradiciones legadas a las nuevas generaciones y las experiencias individuales y colectivas de los seres humanos, que incluye elementos mitológicos, cuentos folklóricos, adivinanzas, trabalenguas, canciones de cunas, costumbres, refranes y leyendas.

A partir de la relación sistémica entre ellos, y su preservación, se pueden conocer diversos elementos identitarios de comunidades, grupos sociales o étnicos. Tal es el caso de las leyendas y tradiciones culturales que recrean la imaginación popular de los baguanenses en torno a la celebración de la Semana Santa por los inmigrantes haitianos y sus descendientes.

Dentro de la cultura popular cubana existen un gran número de leyendas y tradiciones. Para el autor resulta atinado aclarar que estas expresiones socioculturales e históricas son totalmente ajenas a las producciones literarias e intelectuales, constituyen memorias genuinas de sus portadores en la comunidad de Báguanos, testigo de las migraciones haitianas. Por la importancia sociológica, histórica, antropológica y sociocultural de todas esas leyendas y tradiciones que han perdurado hasta la actualidad, y su influencia en la cultura y tradiciones que conforman la historia de esta región.

Se abordan, en fin, aspectos esenciales de la cultura de los haitianos y su presencia en la zona antes mencionada; por tanto, el objetivo de la investigación estuvo centrado en: la reconstrucción e interpretación de las leyendas y tradiciones que giran alrededor de la Semana Santa cubano-haitiana en Báguanos, teniendo como base una metodología que permitiera la recolección de elementos propios de una cultura extranjera.

2. MATERIALES Y MÉTODOS

Durante el desarrollo del estudio se empleó el método etnográfico, para lograr la reconstrucción e interpretación de leyendas, tradiciones y escenas culturales relacionadas con la celebración de la Semana Santa por los inmigrantes haitianos y sus descendientes en Báguanos. Dicho método posibilitó además, el rescate, preservación y valorización de elementos identitarios de este grupo étnico a través de acciones implementadas por el proyecto sociocultural "La ruta del azúcar".

Se utilizó la observación participante y las entrevistas en profundidad. La primera se realizó en diferentes momentos; en el marco de las actividades desarrolladas durante la celebración de la Semana Santa desde el 9 hasta el 16 de Abril 2017, y en otros escenarios participativos para constatar el estado actual de las tradiciones haitianas y las acciones implementadas para su preservación. Los modos de actuación, preparativos aparejados a la celebración de la Semana Santa, así como el rescate de los recorridos desarrollados dentro de la misma. También se observaron las reacciones, expresiones de aceptación o desagrado del público ante las propuestas culturales desarrolladas dentro del recorrido desplegado por el casco urbano de la cabecera municipal de Baguanos para el rescate de las tradiciones haitianas en dicha semana.

Las entrevistas se efectuaron de forma estratificada a portadores culturales y descendientes de haitianos para lograr la reconstrucción analítica de sus tradiciones mediante la descripción densa de sus experiencias; y la otra de forma aleatoria para compilar las leyendas y tradiciones acumuladas en la conciencia popular de los y las baguanenses, así como la interpretación de las mismas. Fueron entrevistados además, investigadores, historiadores, especialistas y promotores culturales del territorio.

3. DESCRIPCIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO

El municipio Báguanos se encuentra situado al centro-noroeste de la provincia de Holguín, en la República de Cuba. Es una extensa llanura bordeada por la Sierra de Nipe y el grupo Maniabón. Limita al norte con los municipios Freyre y Banes, al sur con los municipios Cueto y Urbano Noris, al este con el municipio Mayarí y al oeste con los municipios Holguín y Cacocúm. Cuenta con dos centrales azucareros y se divide en 11 consejos populares: La Esperanza, Tacámara, La Caridad, Los Haticos, El Manguito, Potrerillo, Tacajó, Alcalá, San Jerónimo, Bijarú, Unión 6 y Báguanos, cabecera municipal donde se realizó la investigación.



Mapa N° 1. Ubicación de Báguanos por consejos populares.

Posee una extensión territorial de 185,5 hectáreas y 8 606 habitantes distribuidos en 8 repartos (La Represa, La Pelota, Flora, La Valla, La Curva, Canta rana, Herradura y el centro de la ciudad). En la cabecera municipal funcionan varias instalaciones culturales: una casa de la cultura, un cine, dos salas de video urbanas, una librería, una biblioteca, una galería de arte, un Museo de Historia y Ciencias Naturales, una Casa del Joven Creador de

la Asociación Hermanos Saíz y dos Joven Club de Computación y Electrónica. Es un territorio eminentemente agrícola cuya actividad fundamental es la producción de azúcar, lo que propició la migración de españoles, jamaquinos, libaneses, alemanes, polacos y haitianos en mayor cuantía, todos como mano de obra en las plantaciones de caña y los ingenios -hoy centrales azucareros- a partir de 1918.



Mapa N° 2. Ubicación de la provincia Holguín y el municipio Báguanos en el territorio de la República de Cuba.

4. TRADICIONES RELIGIOSAS DE LOS INMIGRANTES HAITIANOS DURANTE LA CELEBRACIÓN DE LA SEMANA SANTA CUBANO-HAITIANA

A partir de que la cultura está estrechamente relacionada con lo popular, se percibe que en la cultura popular tradicional de Báguanos existen tradiciones socio culturales que definen su identidad cultural, entre las más consistentes se encuentra la celebración de las tradiciones religiosas haitianas durante la Semana Santa por los inmigrantes haitianos y sus descendientes, que realizaban un grupo de recorridos por las guardarrayas de distintos pueblos rurales del actual municipio en un festejo que en ocasiones duraba hasta cinco días. Su celebración se efectúa entre los meses de marzo y abril.



Foto N° 1. Recorrido de los descendientes haitianos por el casco urbano de Báguanos durante la celebración de la Semana Santa.

Durante los recorridos de la Semana Santa, los haitianos tenían varias normas de organización y símbolos que empleaban los participantes durante sus desplazamientos. Dentro de la ubicación de los integrantes, primeramente, se encontraba el explorador o centinela alerta, encargado de avisar en caso de ver otro grupo en la misma dirección.

A continuación, se ubicaban las banderas blancas que significaban la paz, ya que, cuando el Gagá¹ salía por los caminos y se encontraba otro grupo con la bandera blanca enarbolada, se evitaban las posibles disputas entre sus integrantes. Seguidamente se situaba un individuo que sostenía un marco con un espejo por ambos lados nombrado La Cuá², el mismo se adornaba con cintas de colores, seguido por las banderas azules y el jefe del Gagá José Días Fleimont acompañado de la reina y esposa María Guillén Cadet; a este también se le atribuía el nombre de presidente por los grados o charreteras que lucían los hombros de su camisa, denominados galeón³.

Al igual que los demás integrantes del grupo, se vestía combinando los colores rojo y azul que son los colores

representativos de la bandera haitiana, y del mismo modo constituía una forma de identificarse y diferenciarse de los demás grupos étnicos que convivían en las zonas rurales de todo el oriente⁴ del país.

Además, lucía una gorra con un espejo en la frente del cual se desconoce su significado, y un bastón en la mano, después marchaban los tocadores de los tambores y se percutían con dos palitos de cualquier madera, funcionando como baquetas de fabricación casera. Dichos instrumentos eran confeccionados con tablas de barriles de manteca, para sacarles sonido, se forraban en sus dos extremos con cuero de vaca; y para dar el acabado final, se amarraban con sogas de algodón y bejucos de guaniquí⁵ para tensar y apretar las bocas de los tambores. Se empleaba también una lata de aceite vacía como instrumento de percusión, y un caracol de mar (guamo) para avisar a los demás grupos ante el posible encuentro, o cuando se aproximaban a los pequeños poblados en los que hacían escala.

El Baksín⁶ es otro de los útiles partícipes dentro del conjunto músico-danzario que se confecciona del tronco ahuecado de caña brava, cañambú o bambú como también se le conoce en otros lugares, se sopla con la boca al mismo tiempo que se percute por el costado con una baqueta para lograr el sonido deseado por su ejecutor. Igualmente formaba parte el llayad⁷, y por último, se llevaba el cobey⁸ que está confeccionado con un palo que lleva una lata de metal en la punta; este, se pintaba de azul y se decoraba dándole algunas vueltas al palo con cintas de colores blanco y azul. Su ejecutante era Caridad Martínez (Tifán), la que funcionaba como una suerte de limosnara o recaudador de dinero ubicándose a la vanguardia del Gagá cuando llegaban a uno de los poblados, para ir de casa en casa y recoger el diezmo o donativos, mientras que Luís Martínez Guillen (Brun) realizaba sus juegos acrobáticos con el machete.

En la parte trasera del conjunto, se desplazaba el centinela

perdido, su función era la de acarrear a los que se quedaban rezagados durante los fatigosos desplazamientos, y reunir al grupo cuando se daba la orden de continuar la marcha en los breves descansos que se tomaban en las guardarrayas, bateyes o la sombra de los escasos árboles que se topaban en el transcurso del camino.

Las ganancias obtenidas por este medio, generalmente se empleaban en la realización de una gran fiesta en la que participaban todos los integrantes del grupo junto a sus familiares y demás miembros de las comunidades cubano- haitianas. Cuando sobraba algo de este dinero, se dejaba en fondo para otra celebración o se llegaba a un consenso y se dividía en porciones iguales entre todos los participantes de la celebración.

Según Emilia Díaz Guillén descendiente de haitianos en su segunda generación, la celebración de la Semana Santa estaba rodeada de varias tradiciones que prohibían barrer la casa en esos días, alegando que esta se llenaba de hormigas; además de esto, no se podía comer todo tipo de carne en esos días, sólo la de pescado (bacalao), acompañado con viandas, sopa, congrís y se tomaba el tifei⁹ que es una bebida caliente preparada entre otras cosas hiervas, corteza de naranja, ajo, azúcar, algunos granos de maíz y hojas de tifei.

En la actualidad muchas de estas tradiciones se mantienen vivas por la influencia que ejercen las diferentes religiones universales, respecto a esta celebración religiosa. Al terminar la Semana Santa, se confeccionaba un muñeco o especie de espantapájaros de paja que se vestía igual que a una persona, y el domingo, (domingo de resurrección), fecha en que termina esta festividad después de las 10 de la mañana se procedía a la quema del muñeco; al que llamaban Juda¹⁰, que según la informante; este muñeco era sometido a un grupo de castigos, y al unísono de la quema se le daban palos y cantaban canciones de repudio. En referencia a esta ceremonia, uno de los informantes planteó lo

siguiente:

Después que lo quemaban se cogía un poco de esa ceniza, se mezclaba con Tifei y José Días Fleimond le daba a beber una cucharada de esa bebida a cada uno de sus descendientes y no descendientes que participaban de esas ceremonias; porque según él decía, Dios volvió a resucitar después de las 10 de la mañana. (...) para mí, esto se realizaba como una tradición haitiana para perpetuar la raza y darle vida eterna a los haitianos y sus descendientes porque Cristo nació o resucitó ese día.

Resulta importante conocer que algunos descendientes baguanenses definen el Vodú como un baile y al mismo tiempo como la principal ceremonia religiosa de los haitianos, y algunos plantearon que el Vodú es el sustratum de todas las celebraciones religiosas haitianas. Según se pudo constatar, mediante el criterio de los descendientes de haitianos nacidos en Báguanos, estos recibieron el legado cultural y religioso, gracias a la transmisión oral caracterizada por el bilingüismo propio de estos inmigrantes.

El Vodú, es una creencia que está presente con mucha fuerza en la vida del inmigrante haitiano y su descendencia, trasciende los marcos puramente religiosos, impregnados en su espiritualidad y cultura en general. Es por ello, que entre los rasgos culturales seleccionados de manera consciente o no por los grupos de haitianos llegados a los poblados rurales de Báguanos, para identificarse entre ellos y diferenciarse a su vez del resto de los grupos antillanos presentes en el nuevo contexto, inmediatamente reprodujeron todas sus tradiciones y prácticas mágico-religiosas.

Los inmigrantes haitianos, en comparación con los inmigrantes antillanos de habla inglesa, en especial los jamaquinos asentados en Báguanos, no fueron muy favorecidos en la construcción de instituciones socioreligiosas, aunque, tanto en un caso como en otro, ambos reprodujeron sus tradiciones

culturales.

Los haitianos por su parte continuaron con la práctica de sus conciencias mágico-religiosas durante la ya mencionada Semana Santa con todo el proceso de preparación y ejecución de la festividad que atraía a cientos de personas cada año.

El inmigrante jamaicano, por el contrario, gozaba de una situación envidiable por el resto de los inmigrantes antillanos pues llegaron a tener varias instituciones, sus propias iglesias y una sociedad de instrucción y recreo.

En el barrio La Valla se asentaron la mayoría de los jamaquinos, desarrollando las festividades propias de su país en un salón ubicado en la calle XX Aniversario (...) En el año 1930 un jamaquino cedió un lateral de su patio para la construcción de la Iglesia (...) Realizaban cultos, los domingos escuela dominical donde enseñaban el fundamento de la fe cristiana, cánticos y por la noche el ritual. (Álvarez, 2003: 1)

Esta institución religiosa se convirtió en un importante centro para la vida sociocultural de este grupo étnico asentado en algunos lugares de las localidades rurales baguanenses.

Como se puede apreciar a lo largo de todo el documento, en muchas de las tradiciones religiosas haitianas en Báguanos, se perciben algunos elementos de transculturación, tomando como referencia que se asumen varios elementos de las religiones universales, tal es el caso de la celebración de la Semana Santa que es una tradición traída desde Haití por los ancestrales originarios¹¹; que por su magnitud y significación histórica y social constituyó un medio de inserción sociocultural al panorama de la población rural no solo de Báguanos, sino de todo el oriente del país de este grupo étnico. A estas celebraciones se le imbrican los elementos de la cultura propia. Galván (2016) aborda este proceso de transculturación cuando describe un altar vudú en

Cuba con imágenes y pictografías católicas.

5. LEYENDAS Y TRADICIONES QUE GIRAN ALREDEDOR DE LA SEMANA SANTA CUBANO-HAITIANA EN BÁGUANOS

Autores como Gennep (1943), Bayard (1957) y Bueno (1978) han emitido sus criterios sobre el término leyendas desde diferentes perspectivas. Las leyendas no surgen de la nada. Siempre tienen su dosis de realidad. Los argumentos de las historias en ocasiones se basan en una fusión entre la verdad y la fantasía. La investigadora Víctori (citada por Merino, Quintana, Benítez y Bodaño, 2012) plantea que:

Las leyendas recogen y registran fabulaciones o simples historias sobre algún suceso o hecho, o sobre alguna que, por motivos históricos o sociales, se encontrara en una posición, actividad o una situación susceptible por su condición de trascender en el recuerdo de una colectividad.” (Merino y otros, 2012: 3).

En el caso específico de Báguanos, la población en general, tiene arraigado en sus recuerdos las tradiciones y costumbres de aquellos inmigrantes que sazonadas con una dosis de imaginación dan vida a su patrimonio sociocultural y reafirman la identidad cultural del territorio y de ese grupo étnico. El pueblo se identifica con ellas a tal punto que, se manifiestan en sus modos de actuación, la transmiten a sus hijos, nietos y otros familiares como parte del patrimonio cultural de los baguanenses, lo que se concreta en la celebración de la Semana santa cubano – haitiana año tras año.

La historia del pueblo de Báguanos no podría escribirse sin hablar de esa semana que es todo un acontecimiento para el baguanense, pues son muchas las leyendas que permanecen vivas en la conciencia popular de sus habitantes relacionadas

con las creencias religiosas e imaginario popular vinculadas a los escenarios participativos donde tuvieron su protagonismo los haitianos originarios y sus descendientes.

Desde nuestro punto de vista, las leyendas son aquellas historias que trascienden como un derecho consuetudinario de una generación a otra, son construcciones colectivas que mucho tienen que ver con la historia de la comunidad o grupos portadores; con las formas en que los actores sociales, sienten, viven y reproducen su propia conciencia histórica, cultural, normas de vida y modos de actuación.

La tradición oral juega un importante papel en la salvaguardia de la leyenda, al consolidar en ella, su memoria colectiva. Pues, cuando esta forma parte de la oralidad se convierte en cimiento de identidad sociocultural. Al respecto, los investigadores Merino, Quintana, Benítez y Bodaño (2012) plantean que:

Las leyendas corresponden a historias populares que abarcan un gran número de temas: los santos, hombres lobo, aparecidos y otros seres fantásticos o recuerdos personales. Se diferencian de la historia formal en su estilo de presentación, énfasis y propósito. Algunos investigadores las han clasificado en tres grandes grupos: estrechamente relacionadas con las apariciones sobrenaturales, seguidas de las que tratan sobre sucesos históricos y por último, las concernientes a elementos sagrados. (Merino y otros, 2012: p.3)

Aunque se adorna con la fantasía tiene como base hechos y personas reales. Sus atributos, causas y demás circunstancias varían por lo que le aportan fantasía popular.

Entre las creencias o leyendas más conocidas están aquellas que versan sobre los siete años de mala suerte que caerán sobre aquel que rompa un espejo, la misma suerte correrá aquel que se cruce con un gato negro en su camino; así como la de poner

los zapatos en forma de cruz delante de la cama cuando se tiene miedo a la hora de dormir, esto último, se realiza con la finalidad de alejar los malos espíritus.

El uso de ciertos símbolos como talismanes y medallas religiosas, y la narración de ciertas historias que generalmente están basadas en hechos verídicos, adornados con un poco de imaginación (realismo mágico), viven fuertemente ligados a estas creencias supersticiosas, ya que algunos de estos objetos se les atribuyen la capacidad de atraer la fortuna y alejar la mala suerte.

Como se mencionaba, anteriormente, los cubanos, haitianos y descendientes de esta localidad tenían varias tradiciones y restricciones dentro de su régimen alimentario que se mueven en torno a la celebración de la Semana Santa. Muchas de esas tradiciones continúan impregnadas en la conciencia de los descendientes y fueron recogidas textualmente para este artículo.

Según uno de los informantes, durante el curso de esta semana “No se barre la casa y no se come todo tipo de comida, porque según decían los viejos, al barrer la casa, esta se llenaba de hormigas¹²”.

En relación con las variaciones del régimen alimentario durante el transcurso de esta semana Amalia Fiss planteó:

Esta es una tradición que mis abuelos trajeron desde Haití (...) de acuerdo con la tradición, en esos días no se podía comer todo tipo de carne, sólo se podía comer el pescado acompañado con viandas, sopa y congrís. Además, tampoco se toma todo tipo de bebida, únicamente el Tifei que es una bebida caliente que lleva corteza de naranja, ajo, azúcar, hojas de Tifei y entre otras muchas cosas ron y algunos granos de maíz. (Amalia Fiss, 42 años de edad. Descendiente de haitianos en su tercera generación.)

Son muchas las creencias y tradiciones en torno a esta fecha

y este tema. Según el testimonio de otras personas:

(...) en esta semana no se puede comer carne porque según ellos¹³, Jesús Cristo murió un día Viernes Santo y de acuerdo con las creencias de los viejos no se podía sacrificar ningún animal porque para los haitianos esa sangre que corría cuando se mataba algún animal era la sangre de Jesús Cristo. (Rosa Díaz Guillen, 79 años, Descendiente de haitianos en su segunda generación.)

Al referirnos a este tema otra de las entrevistadas nos comentó una de sus experiencias:

(...) Viernes Santo, cuando eso yo trabajaba de cocinera en el pelotón de combinadas cañeras, y los muchachos compraron un ovejo entre todos para comérselo (...) en el momento en que lo iban a colgar para cortarle el cuello, el dichoso animalito se tiró en el suelo y comenzó a bramar, parecía que sabía que lo iban a matar y se tiró en el piso con la cabeza en el suelo, como quien pide clemencia, y las lágrimas le empezaron a correr como a un cristiano; aquello me impresionó. Yo no me lo comí porque uno tiene sus creencias y la tradición de mi papá, muchos de los muchachos tampoco comieron. Yo lo cociné, pero no me lo comí, porque eso como quien dice, es un pecado. (Emilia Guillen, 77 años. Descendiente de haitianos en su segunda generación.)

En la actualidad continúan vivas otras tradiciones religiosas vinculadas al entorno natural y las expresiones culturales de los inmigrantes haitianos y sus descendientes en la localidad objeto de estudio. La perdurabilidad de estas expresiones se debe, por encima de todas las cosas, a la consistencia de las transmisiones orales de este grupo étnico. A una de esas tradiciones se refiere otro de los informantes:

(...) los haitianos viejos de la zona de allá de Bagá decían que hay lechuzas que son buenas y otras que son malas. Las malas son personas que se convierten en lechuzas para hacer daño, es por eso que muchas personas pichonas cuando se topan con una lechuza inmediatamente gritan ¡solabaya!, esto es una forma de decir; como quien dice “que se vaya lo malo” o “Aléjate de mí”, en patuá los haitianos decían “satán bunochú”¹⁴ que es casi lo mismo que en castellano* “que se pierda lo malo” o como quien dice vaya San Alejo que se vaya” (...)

6. CONCLUSIONES

1.- La variedad y riqueza de leyendas y creencias supersticiosas presentes en la conciencia popular de los baguanenses, enriquecen el patrimonio cultural inmaterial local y consolidan la identidad del territorio.

2.- La combinación de los métodos empíricos de investigación, con la realización de abundantes entrevistas a profundidad y la observación participante, permitió la recogida de una cantidad significativa de informaciones, hechos y datos de altísimo interés sociocultural e histórico. Esto facilitó la descripción de sus actividades socioculturales durante la Semana Santa, así como la reconstrucción rescate, preservación y valorización mediante acciones implementadas como parte del proyecto sociocultural “La ruta del azúcar” en la comunidad de Báguanos.

3.- La conservación de las memorias socioculturales de los inmigrantes haitianos y sus descendientes se debe, a la solidez de las transmisiones orales de este grupo étnico.

NOTAS

1. Baile folklórico haitiano; denominación que se le otorga a los grupos músico-danzarios de origen haitiano.
2. Esta expresión está escrita teniendo en cuenta una aproximación fonética de

- la pronunciación de los informantes.
3. Según algunos informantes son unos grados militares que otorgaban cierta jerarquía al presidente del Gagá.
 4. Oriente del país, zona ubicada en el extremo este de Cuba por donde sale el sol, que comprende las provincias de Camagüey, Las Tunas, Holguín, Granma, Santiago de Cuba y Guantánamo, provincias más cercanas al Triángulo de las Bermudas y a la República de Haití.
 5. Bejuco que crece en las sierras, de hojas alternas, apuntadas, flores sin corola, antenas prolongadas y cuyos tallos, por su flexibilidad, se usan principalmente para hacer cestos.
 6. Esta expresión está escrita teniendo en cuenta una aproximación fonética de la pronunciación de los informantes.
 7. Esta expresión está escrita teniendo en cuenta una aproximación fonética de la pronunciación de los informantes.
 8. Esta expresión está escrita teniendo en cuenta una aproximación fonética de la pronunciación de los informantes.
 9. Según los informantes desconocen cual es el verdadero nombre de esta hoja o planta.
 10. Hombre alevoso, traidor. Según el Nuevo Testamento, el apóstol que traicionó a Jesucristo ante el tribunal supremo nacional de los judíos (Sanedrín), establecido en la época de los Macabeos.
 11. Hoy en día muchas de las comunidades haitianas han desaparecido. Las inmigraciones de años atrás han cesado y los actuales inmigrantes son de avanzada edad, tal es el caso de Belisario Poll Vitalé que de acuerdo con las investigaciones realizadas es el único sobreviviente en el municipio y cuenta en la actualidad con 103 años de edad.
 12. Todas las palabras que aparecen en con letra cursiva constituyen palabras textuales de los informantes.
 13. Al informante utilizar este término es obvio que se está refiriendo a sus ancestros.
 14. Esta expresión está escrita teniendo en cuenta una aproximación fonética de la pronunciación de los informantes.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Leticia. 2003. "Iglesia Metodista Juan Wesley (Báguanos)". Enciclopedia Colaborativa Cubana en la Red [versión electrónica]. La Habana: Empresa Nacional de Software (DESOFT). Disponible en: https://www.ecured.cu/Iglesia_Metodista_Juan_Wesley_%28B%C3%A1guanos%29

- ARÉVALO, J. M. 2004. "La tradición, el patrimonio y la identidad". En: Revista de estudios extremeños, 60 (3), pp. 925-956.
- BAYARD, J. P. 1957. Historia de las leyendas. Vergara Editorial S.A, Barcelona.
- BUENO, Salvador. 1978. Leyendas Cubanas. Editorial Arte y Literatura, La Habana.
- ENEBRAL, Rolando. 2012. La preparación del Maestro Primario para la concepción de un Ambiente Identitario en el Proceso de Enseñanza Aprendizaje de la Educación Plástica (Tesis doctoral). Universidad de Ciencias Pedagógicas Capitán Silverio Blanco Núñez, Sancti Spiritus, Cuba.
- MERINO, Y., QUINTANA, P., BENÍTEZ, I., y BODAÑO, J. 2012. "Mitos y leyendas en la décima tunera". En: Contribución a las Ciencias Sociales. Disponible en: <http://www.eumed.net/rev/cccss/20/tpsg.pdf>
- GALVÁN, J. A. 2016. "Entre la sanación y el vudú en Cuba: Semblanza y Recuerdos sobre Lydia Moya Salvador". En: Revista Batey, 8 (8), pp. 5-36.
- GARCÍA, Maritza. 1996. Modelo teórico para la identidad cultural. Editorial José Martí, La Habana.
- GENNEP, A Van. 1943. La formación de las leyendas. Editorial Futuro, Buenos Aires.
- KAHN, J.S. 1975. El concepto de cultura: textos fundamentales. Anagrama. Barcelona.
- PÉREZ, G y MARAÑÓN, J.L. 2011. "Algunas reflexiones acerca de la leyenda del Caballo Blanco y su presencia en el imaginario Tunero". En: Contribuciones a las Ciencias Sociales. Disponible en: www.eumed.net/rev/cccss/14/

Boletín Antropológico

LENGUAS, ETNONIMIA, ANTROPONIMIA Y ASIEN- TOS INDÍGENAS TACARIGÜENSES DEL SIGLO XVI*

PÁEZ, LEONARDO

Universidad Federal de Pelotas, Brasil

Correo electrónico: leopaezorama@gmail.com

RESUMEN

A partir de datos emanados de fuentes histórico-documentales tempranas, se brindan aportes para la determinación de los grupos aborígenes que habitaron la región geohistórica del lago de Valencia (Venezuela) durante el siglo XVI. Específicamente, se compilan datos e informaciones relacionadas con las lenguas, la etnonimia, la antroponimia y los asentamientos indígenas al momento de la ocupación europea de esa región, con lo cual se establecen inferencias relacionadas con el contexto socio-cultural de estos grupos en aquel momento histórico.

PALABRAS CLAVE: Lago de Valencia, siglo XVI, lenguas, etnonimia, antroponimia.

LANGUAGES, ETHNONIMIA, ANTHROPONYMY AND INDI- GENOUS TACARIGÜENSE SEATS OF THE 16TH CENTURY

ABSTRACT

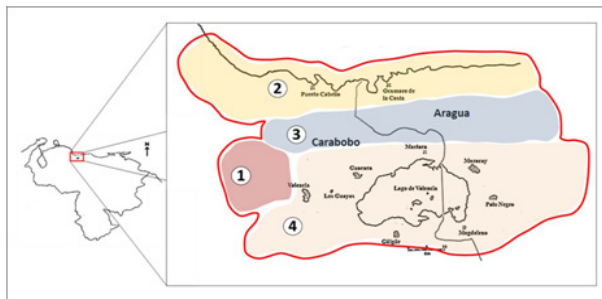
From data emanating from early historical-documentary sources, contributions are provided for the determination of the aboriginal groups that inhabited the geohistorical region of the Lake of Valencia (Venezuela) during the sixteenth century. Specifically, we compile data and information related to languages, ethnonymy, anthroponymy and indigenous settlements at the time of European occupation of that region, with which inferences are established related to the socio-cultural context of these groups at that historical moment.

KEY WORDS: Lake of Valencia, sixteenth century, languages, ethnonymy, anthroponymy

*Fecha de recepción: 23-04-2018. Fecha de aceptación: 11-11-2018

1. INTRODUCCIÓN

Es importante advertir, inicialmente, lo complejo que resulta la determinación de los grupos aborígenes que habitaron la región geohistórica del lago de Valencia¹ y su contexto social y cultural al momento del llamado “descubrimiento y conquista” europea (s. XVI. Mapa 1). Son palpables las dificultades que se presentan para conocer las lenguas, los gentilicios, los antropónimos o la ubicación de los asentamientos indígenas, elementos que en los últimos tiempos han sido motivo de estudio sin lograrse resultados concluyentes.



Mapa 1. Ubicación aproximada de la región tacariguense y sus paisajes culturales en el contexto del siglo XVI: 1) paisaje de valle inter-montano Occidental; 2) paisaje costero del Norte; 3) paisaje cordillerano Central; y 4) paisaje lacustre del Sur. Elaboración propia.

De ello se deriva el problema de investigación tratado en este trabajo: cómo aproximarse al conocimiento de los grupos aborígenes tacariguenses del siglo XVI y a su contexto social y cultural. Frente a esta interrogante se encuentra la insuficiencia y el carácter fragmentario de los datos, en su mayoría los que proporcionan los documentos coloniales. De manera que el lector encontrará en las próximas líneas un intento de compilación general de lo encontrado en las crónicas -esencialmente del dieciseiseno siglo- sobre las lenguas, los gentilicios, la etnonimia y los asenta-

mientos indígenas de esa región, y, sobre la base de las evidencias encontradas, una serie de inferencias que pretenden establecer tentativamente un marco general del contexto social y cultural nativo de ese espacio temporal. Se espera con ello brindar aportes al conocimiento y comprensión de la etnohistoria tacariguense.

2. LAS LENGUAS

Posiblemente, la información más temprana sobre las lenguas tacariguenses sea la señalada por el alemán Felipe de Hutten (1535), cuando hace alusión a comunidades indígenas tal vez alojadas en la comarca de Borburata por los límites del estado Falcón: "... (estos indios hablan) otro idioma [que los indígenas de Coro] (y son de) otra nación y son los eternos enemigos de los CACQUENCIOS..." (1988 [1535]: 350). Esta información, aunque debatible por lo incierto de la adscripción geográfica, tal vez muestre que la lengua de los habitantes aborígenes de la costa litoral carabobeña era disímil a la hablada por los arawak-parlantes Caquetíos² del área falconiana.

Acaso menos controversiales sean las alusiones del gobernador Juan Pérez de Tolosa³ (1546), referidas a indígenas que vivían al Este de la laguna de Tacarigua: "... a tres y quatro e a diez e a quinze leguas [de la laguna] ay yndios en mediana cantidad de nación caracas y de otras naciones..." (AHN, Signatura Diversos-Colecciones, 23, N.6, Folio 8). Asumiendo que el testimonio señale un recorrido expedicionario de Oeste a Este siguiendo los valles de los ríos Turnero, Aragua y Tuy⁴, los dos primeros asentamientos se habrían encontrado a 16,5 y 22 kilómetros⁵ de la orilla Oriental del lago, coincidiendo entonces con la ubicación en territorio tacariguense de los actuales poblados de Turnero y San Mateo.

Finalmente, en documentos fechados entre 1552 y 1553 emanados del recién fundado pueblo de Borburata⁶, se encuentra

valiosa información sobre los grupos indígenas de la región. Allí, se manifiesta la existencia de las lenguas Guayquerí, Taguano y Caraca, las dos primeras habladas en la culata Occidental del lago de Valencia, valle de Chirgua y sectores intermedios, y la segunda al Este del poblado de Borburata, esto es, el litoral aragüeño y más allá (Ponce y Vaccari de Venturini, 1980). Asimismo, estos documentos sitúan en la región a un número reducido de individuos hablantes de lenguas no-tacarigüenses, trasladados forzosamente por los europeos desde sus lugares de origen (Ibíd.).

3. LA ETNONIMIA

Existen ciertas referencias tempranas, algo vagas, como la de Nicolás Federmann (1531), donde se alude a la presencia de europeos que habían llegado, según testimonios compilados entre los indígenas del río Coaheri (hoy Cojedes), ...“ en una casa grande sobre la misma agua que nos señalaban como el mar [y que se encontraban] en un pueblo pequeño de la nación Guaycaries, que estaba a dos días de camino de aquel lugar, en la orilla del mar o lago” (Federmann, 1988 [1557]: 208, 213). En base a esta información, pudiera especularse que el sitio donde se emplazaba el mencionado pueblo haya sido el área litoral tacarigüense.

Otra noticia temprana sobre gentilicios, igual de controvertible, se halla en un pasaje de la obra *Elegías de Varones Ilustres de Indias* (1589), fechada en 1543. Allí, se presume, está el inicio de una interesante polémica entre investigadores⁷ en relación a la supuesta existencia de una parcialidad denominada Tacarigua señoreando los predios Occidentales de la laguna:

Y en un invernadero que tuvimos, / Después de vueltos a la serranía, / El uno, camarada de mi rancho, / Llamado Bernardino de Contreras, / Natural de Toledo, muchas veces / La disposición vista de la tierra, / Decía que poblásemos en ella / En un valle de

los de Tacarigua, / Do la Nueva Valencia fue fundada / Muchos años después por Venezuela. (En Pardo, *Ibíd.*: XXXIII-XXXIV).

Algunos informes sobre etnónimos tacarigüenses, acaso de mayor credibilidad, se hallan de aquí en adelante, como los señalados en los documentos de Borburata (ya referenciados). Éstos ubican por la vertiente Norte cordillerana del litoral hoy aragüeño a los Chagaragotos, tal cual se entrevé en el Juicio de residencia al capitán Peralvarez (Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*). Con respecto a la sección Occidental tacarigüense, señalan a los Guayqueríes señoreando los valles lacustres del lago, ocupando a su vez el área litoral carabobeña y el valle de Chirgua (*Ibíd.*). Tal vez este grupo se extendía, formando una unidad, hasta el territorio del actual estado Cojedes, si se toma en cuenta lo dicho por Federmann sobre los indígenas que encontró en 1531 a orillas del Coaheri: "... llegué a dicho río, llamado Coaheri, encontré (...) cerca de seiscientos indios Guaycaries (...) Todas sus casas de pesquería están en la orilla del agua y allí hacen sus mercados (...) es sólo pescadora y es señora del agua" (Federmann, *Ibíd.*: 210).

Otros documentos del dieciseiseno siglo mencionan la presencia de los Meregotos en la culata Oriental del lago de Valencia (Actas del Cabildo de Caracas. En: Briceño Iragorry, 1943 I). Finalmente, la última referencia localizada indica la existencia de una parcialidad llamada Taguanos en el área costera carabobeña (ya referenciada), grupo étnica y lingüísticamente diferente a otros de la región (Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*).

4. LOS ANTROPÓNIMOS

La información vinculada con la antroponimia tacarigüense resultó ser más sustanciosa en lo cuantitativo. En primer término, existe un reporte del cronista Castellanos sobre los indígenas que habitaban las riberas de la laguna de Tacarigua, aunque contro-

versial por el contexto espacial y temporal en que supuestamente fue realizado⁸

... Damos en Tacarigua, que es un lago / De siete leguas de circunferencia, / Con islas dentro, do los infieles / Tienen jardines, huertas y verjeles. / “Si quereis que sus nombres os declare, / Pues la memoria dellas no se escapa, / Son Patenemo [sic] y Aniquipotare, / Ariquibano, Guayos, Tapatapa: / Con otras, que si alguno las hollare, / Podria mejorar su pobre capa / Con el oro que tienen naturales / En joyas y preseas principales. (Parte I, Elegía IX, canto II. En: Castellanos, *Ibíd.*: 26).

Más adelante, durante la toma de posesión de la laguna de Tacarigua se menciona a Patanemo, don Diego y Naguanagua como los indígenas denominados “principales” que fueron “pacificados” junto a los demás individuos de sus respectivos asentamientos (Nectario María, 1967). Luego, los documentos de Borburata (1552-53) revelan a los principales Taguaxen y Patacare (Patagare, Guatacare o Guatacara) como habitantes de la comarca de la laguna de Tacarigua, junto a los indígenas Conuche, Aneque, Oroyma (u Orayma. Mujer), Peteque (mujer), Mauco, Guayapatare (acaso otra variante de Patacare), Tope, Guacario (Guacaroa o Guacaroo), Yavromaco, Curamunxa, Pomue (Pomne, Pomie o Pamie, de segundo nombre Tetumo), Cureña, Beciano, Pequeroayma (mujer), Cueque, Caramay y Moroco (Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*).

Otro testimonio presente en estos documentos muestra al principal Myne, junto a otros que vivían en su asentamiento o cercanos a él, llamados Guazina (Guacina o Guaxina), Moco, Chavrigoto (del asiento de Herubima), Tocure (Tacuro, Tacare o Tacure. Del asiento de Herubima), Guajara, Purooco, Carave (Carabi o Caribe), Paneyma, Guaymaxa (o Guanaymaxa), Payaca, Areca (mujer), Maracay (o Maricay. Mujer), Orocomay (u

Orocamay. Mujer), Agaje (del asiento de Naguanagua), Carigoa y Faxara (Ibíd.). Otros principales son apuntados en ese relato, como Guaymara, Herubima, Oroyma, Heregoa y Toropini (Ibíd.). Asimismo, en otra sección se hace mención al principal Pascoto (Ibíd.).

En otros documentos se nombran habitantes de la sección Oriental tacarigüense, entre ellos a los principales Casco Quebrado⁹ (Castillo Lara, 1977) y Totoubtar y su grupo (AANH. Traslados. Tomo III-27. Ibíd.). Además, en legajos del siglo XVII vinculado a las encomiendas de La Victoria¹⁰ (extremo Este de la cuenca del lago), se señalan a los principales Gonzalo Arima y Diego Tayzcaima (Ibíd.). Mientras tanto, en el litoral aragüeño son mencionados el principal Charayma y su hijo Charamaya, abuelo y padre de la cacica Isabel, madre a su vez del mestizo Francisco Fajardo (Oviedo y Baños, 1992 [1723]; Ayala Lafée, 1994-1996).

5. SOBRE LOS ASENTAMIENTOS Y SU UBICACIÓN

En palabras de Nectario María (1967), Patanemo fue el indígena más influyente del lago de Valencia¹¹ al momento de la colonización europea. Su lugar de residencia se ubicaba cercano a la laguna de Tacarigua, de acuerdo al testimonio del español Francisco Sánchez, como sigue: ...“el asiento que se dice de Patanemo cerca de la laguna de Tacarigua”... (Nectario María, 1967: 342). Sobre el sitio exacto donde se ubicaba su asiento, los datos sugieren una factible relación con el lugar donde se fundó la encomienda y subsiguiente pueblo de doctrina de Guacara. Este planteamiento se sustenta en la existencia de un anterior asentamiento indígena en las tierras donde se fundó este poblado, tal como se evidencia en la documentación sobre la entrega en encomienda de...“unos indígenas localizados en terrenos que después ocupara el pueblo de Guacara”... (Lugo Escalona, 2008: 25), hecho sucedido en 1579 y que involucra a Juan González Morcillo¹²

(Ídem.). Pero también, antes de esa encomienda, se encuentra la información sobre la existencia del hatu Patanemo, fundado por Alonso Díaz (uno de los primeros habitantes de la Nueva Valencia del Rey) en el repartimiento de tierras y encomienda de indios a él otorgados en el valle de Vigirima y su vertiente cordillerana (Ibíd.; Nectario María, 1970).

Con respecto al principal Naguanagua, es posible ubicar su lugar de asentamiento a través de la toponimia regional, pues con su nombre se conoce a un centro poblado y a un municipio en las tierras regadas por el río Cabriales, entre la ciudad de Valencia y el piedemonte Sur de la cordillera de La Costa. Sobre el origen de este topónimo, vale decir que las fuentes documentales del siglo XVI son claras al asentar la existencia del principal Naguanagua, vocablo escrito con algunas variantes que en todo caso no producen variaciones significativas en su fonética (Ponce y Vaccari de Venturini, Ibíd.).

Sobre el principal don Diego, y debido a su rápida conversión al cristianismo, se sospecha que éste haya sido el que “acogió” a Villegas y su hueste cuando la toma de posesión de la laguna (1547), acaso siendo su grupo el primero de la zona en claudicar a los términos del requerimiento redactado por este conquistador¹³. De ser así, es plausible suponer que la ceremonia de posesión se haya producido en el territorio por él señoreado, ...“sin contradicción de persona alguna”... (De Armas Chitty, 1983: 92), incluso con su colaboración. En consecuencia, sería lógico pensar que las tierras de este principal estuviesen ubicadas en la ribera Oeste de la laguna, sitio por donde entraría Villegas considerando su salida desde el joven asiento del Tocuyo (Nectario María, 1970). Estas presunciones permiten asociar a don Diego con el Guayos mencionado por Juan de Castellanos, pues, bajo este nombre se conoce actualmente a un poblado cercano a la orilla Occidental del lago, capital del municipio homónimo. Esto situaría su espacio territorial en las tierras bañadas por el curso medio y bajo del

río San Diego-Guayos.

En cuanto a Aniquipotare y Ariquebano, mencionados por Castellanos, el asunto se torna más confuso, en vista de la ausencia de datos en los documentos y la pérdida de sus voces en la toponimia regional. Tal vez ellos y sus asentamientos tuvieron una efímera influencia o permanencia luego de la colonización europea. Probablemente estos indígenas y su grupo estuvieron en la lista de “pacificados” de Villegas en su toma de posesión del cuarenta y siete, aunque sus nombres no se señalen en la documentación de la época. Pero además, teniendo la información que sus asentamientos se situaban a orillas de la laguna, y tomando en cuenta la ubicación tentativa de las aldeas de Guayos y Patanemo, quizá éstos se emplazaban al Este de los territorios ocupados por estos principales, esto es, en las tierras bañadas por los ríos Ereigüe, Cura y Mariara, (municipios San Joaquín y Diego Ibarra del estado Carabobo).

Más imprecisos son los datos para con otros indígenas principales, presumiblemente ubicados en la culata Occidental tacarigüense, resultando embarazoso ubicar sus emplazamientos. Entre ellos está el caso del principal Myne, cuyo asiento, dicen las fuentes, se localizaba en un valle de nombre Aneta, topónimo actualmente desaparecido de la geografía tacarigüense (Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*). Quizá este valle se encontraba cercano al territorio de Naguanagua, de acuerdo al testimonio de Juan Domínguez Antillano durante la querella suscitada por la muerte de dos cristianos en esa aldea (*Ibíd.*). Igual situación se presenta con los principales Taguaxen y Patacare, cuyas aldeas eran vecinas en la “comarca de la laguna de Tacarigua”, pero sin mayores datos como para determinar con exactitud sus sitios de emplazamiento (*Ibíd.*). La circunstancia es diferente con Conopoyare, existiendo referencias que lo ubican en el valle de Chirgua: ...“casa del principal conopoyare en chiroa (...) el rrepartimiento de rrodrigo pareja en conopoyare”... (*Ibíd.*: 273, 275). No así con

Heregoa, Toropini, Herubima y Guaymara, voces que tampoco sobrevivieron en la toponimia regional pero cuyos asentamientos tal vez se habrían situado aledaños al valle de Aneta y Naguanagua, tal vez entre éstos y el valle de Chirgua (Ibíd.).

El caso del asiento de Oroyma (indígena principal mencionado en los documentos de Borburata) merece especial atención, pues estaría mostrando los posibles vínculos o filiaciones de los grupos tacarigüenses con parcialidades ubicadas al Occidente de la región. Pues, las evidencias sugieren que su aldea se habría ubicado al Oeste del valle de Chirgua, acaso en las montañas de Canoabo, alejadas éstas alrededor de seis leguas -en línea recta- del Noroeste lacustre, tal cual señalan los documentos (Ibíd.).

Con respecto a los asientos de Taguaxen, Patacare, Heregoa, Toropini, Herubima y Guaymara (todos sin ninguna referencia en la toponimia regional), su ubicación tentativa en los estribos montañosos localizados entre el valle de Chirgua y el valle de Naguanagua se sustenta con la interpretación del contexto espacial y temporal relacionado con los documentos de Borburata (Ibíd.). Este contexto está vinculado con la vida de los primeros colonos europeos tacarigüenses, entre 1552 y 1554, lapso de tiempo en que sus intereses se concentraron en explotar las minas auríferas de Chirgua, actividad que esperaban trajera prosperidad a la recién fundada ciudad de Borburata (Nectario María, 1967).

Para la sección Oriental tacarigüense, los documentos mencionan la ubicación de dos asientos: el de Tapatapa y el de Pascoto. Del primero, puede inferirse su ubicación por su pervivencia como hidrotopónimo en las tierras contiguas a la vertiente Oriental de la península La Cabrera (Castillo Lara, Ibíd.), lo que coloca este asiento en las cercanías de la desembocadura en el lago de Valencia del actual curso de agua que se conoce con ese nombre. La ubicación del asiento de Pascoto se sustenta en la explícita alusión al valle de Turmero, lo que sugiere su emplazamiento en las tierras donde actualmente se halla la ciudad de Turmero, al piede-

monte de la Cordillera de la Costa (Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*). Este asiento de Pascoto, por cierto, tal vez se encuentre asociado al citado reporte del gobernador Pérez de Tolosa sobre la presencia de indígenas en mediana cantidad a tres leguas (16,5 kilómetros) al Este de la laguna. Cabe señalar de este reporte un tercer asentamiento a cuatro leguas (22 kilómetros) de la orilla del lago, sin reseñas en cuanto a su nombre y adscripción étnica, pero que quizá fije una conexión con el actual poblado de San Mateo.

Otros posibles asentamientos se infieren en los documentos consultados, como el coligado al principal Casco Quebrado, por los límites orientales de las tierras del lago (Probanza de Méritos de Sancho del Villar. 1590. En: Castillo Lara, *Ibíd.*). Igualmente, se encuentra el nombre del principal Totoubtar y su grupo como habitantes de la culata Oriental de la laguna (AANH. Traslados. Tomo III-27. *Ibíd.*). Además, están los principales Gonzalo Arima y Diego Tayzcaima como habitantes del valle de Purica, Aragua (*Ibíd.*), mención que los ubica en las cercanías del valle de Turmero.

Entretanto, por la costa aragüeña se encontraba el asentamiento del principal Charayma y su hijo Charamaya, deducible por fuentes documentales del dieciséis y posteriores a él. En efecto, el cronista Oviedo y Baños (*Ibíd.*: 127) plantea que doña Isabel, la cacica guayquerí de la isla de Margarita, era ...“nieta de un Cacique, llamado Charayma; del valle de Maya en la provincia de Caracas, nombre con que (...) fue conocida desde el principio de su descubrimiento aquella parte de tierra”. Bajo el nombre Maya se define actualmente a una localidad, un puerto y un río de la zona costera Central, limítrofe entre los actuales estados Vargas y Aragua (Acevedo, 2005), factiblemente el sitio de emplazamiento del mentado valle de Maya del siglo XVI, esto es, las tierras del cacique Charayma y su grupo. En relación con Charamaya (hijo de Charayma y padre de Isabel), Ayala Lafée, fundamentada

en los estudios de Enrique Otte (1977), cita un documento del Archivo General de Indias con fecha 2 de julio de 1529, que dice: “Doña Isabel, cacica del Valle de la Margarita, hija del Cacique Charamaya” (Ayala Lafée, *Ibíd.*: 63). De que el cacique Charamaya era hijo de Charayma -y, por tanto, habitante de la costa aragüeña-, Ayala Lafée lo explica por la etimología del vocablo y por los patrones de residencia matrilocal que regían las uniones maritales de los grupos “Caribanos” (*Ibíd.*).

6. NOTAS FINALES

De acuerdo a los datos e informaciones presentadas, para el siglo XVI la región tacarigüense estuvo habitada mayormente por grupos de lengua Guayquerí y Caraca, de la familia lingüística Caribe de la costa. Se evidencia una marcada y definida ocupación espacial de ambos contingentes lingüísticos, Guayquerí en la sección Occidental y Caraca en la Oriental, acaso explicada por la topografía regional y por los contextos históricos que envolverían la llegada y asentamiento de estos grupos a la región.

Se insinúa entonces la posibilidad que parcialidades Guayqueríes y Caracas hayan conformado diferenciados bloques de dominio territorial, lo que pudiera explicar las disímiles actitudes que tomaron los indígenas de las secciones Occidental y Oriental tacarigüense frente a la pretensión totalitaria-esclavista europea del siglo XVI. Ciertamente, mientras que los primeros optaron como estrategia de sobrevivencia la entrega de la soberanía a través de la sumisión pactada, los segundos prefirieron la lucha armada como defensa de su territorio y de sus libertades individuales y colectivas (véase AHN, Signatura Diversos-Colecciones, 23, N.6, folio 8; De Armas Chitty, *Ibíd.*; Nectario María, 1967; Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*; Nectario María, 1945; Castillo Lara, *Ibíd.*; Ayala Lafée, *Ibíd.*).

La distinción lingüística de cada sección se manifiesta en la etnonimia, con la presencia de parcialidades Guayqueríes ocu-

pando costa carabobeña, culata Occidental del lago y montañas y valles de Guataparo y Chirgua (y acaso más allá), quizá fraccionadas en sub-grupos cuyos denominativos pasaron inadvertidos en las crónicas de la época. Para la sección Oriental se reportan comunidades Chagaragotos y Meregotos, en tanto que sub-grupos Caraca, las primeras en el área costera aragüeña y las segundas en los valles de la culata Este del lago de Valencia. De acuerdo a los datos compilados, los Meregotos abarcaban el territorio comprendido por las micro-cuencas de los ríos Turmero y Aragua, ocupando entonces buena parte del área Oriental de la cuenca valenciana (Castillo Lara, *Ibíd.*). Por su parte, los Chagaragotos son mencionados habitando la “costa arriba” del pueblo de Borburata, dominando el área costera aragüeña y más allá, si se consideran las cuarenta leguas (220 kilómetros) que alude Perálvarez en su memorial (Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*). Esto estaría en mediana consonancia con lo dicho por Oviedo y Baños (*Ibíd.*) cuando señala la presencia de Chagaragotos en la circunferencia del valle de San Francisco, actual valle de Caracas.

Es posible que estos gentilicios hayan sido apenas una fracción de los tantos Caribe-hablantes asentados, tal vez existiendo, como ya se ha comentado, sub-grupos con particulares auto-denominativos que no fueron compilados en su oportunidad. Aún más: no debe descartarse la presencia de ciertas parcialidades de lengua no-Caribe, si se toma en cuenta la mencionada relación de Pérez de Tolosa y los ya aludidos y enigmáticos Taguanos.

Para las tierras llanas de la culata Occidental del lago, se ha propuesto la ubicación de las aldeas Guayos (don Diego), Patanemo, Naguanagua, Aniquipotare y Ariquibano, asociadas, en el mismo orden, con los actuales poblados de Los Guayos, Guacara, Naguanagua y -acaso con mayor riesgo de imprecisión- con los predios o cercanías de San Joaquín y Mariara. Para la culata Oriental se insinúa el asentamiento de Tapatapa (cercano a la desembocadura del río homónimo), de Pascoto (asociado al

actual pueblo de Turmero) y otro de nombre no mencionado en las fuentes, quizá localizado en las tierras del actual poblado de San Mateo. Es posible también -no obstante haber quedado en el anonimato documental del dieciséis-, la existencia de otro asentamiento dominando la ruta Sur-Este hacia los llanos guariqueños, acaso relacionado con el actual pueblo de Cagua (mapa 2).

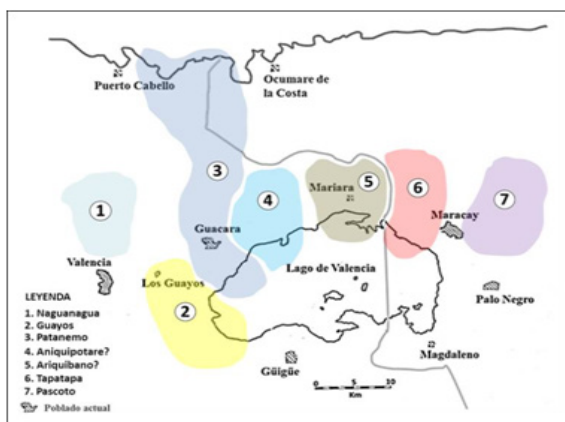


Mapa 2. Posible ubicación de los asentamientos indígenas de la cuenca valenciana del dieciséiseno. Elaboración propia.

Los territorios de los asentamientos aludidos -a excepción de Naguanagua-, posiblemente tuvieron bajo su jurisdicción las islas del lago inmediatamente contiguas a sus áreas espaciales de influencia¹⁴, usufructuándolas como sitios de habitación o como áreas de cultivo y/o rancherías para la pesca lacustre. Todos estos emplazamientos residenciales, situados estratégicamente en las tierras llanas lacustres, factiblemente arribaron al siglo XVI como reminiscencia del antiguo patrón de asentamiento aborígen desarrollado en la región antes del período de contacto europeo.

Esto puede explicarse por la estratégica y substancial ubicación espacial de estos asientos dentro del territorio lacustre, a saber: 1) Patanemo dominaba el principal camino trasmontano de origen precolonial (el de Vigirima-Patanemo) que comunica-

ba la zona litoral carabobeña con la culata Occidental del lago; 2) Naguanagua se situaba en la entrada más Noroccidental de la depresión lacustre, aquella en la que confluyen tres caminos que comunican a la zona costera y el valle de Chirgua, y de allí a la serranía de Nirgua; 3) Guayos se ubicaba en un punto neurálgico de las comunicaciones hacia los sectores Sur y Suroeste del lago, o dicho más concretamente, hacia la actual zona de Güigüe y el valle del río Pao, y más lejos, hacia los llanos cojedeños; 4) Aniquipotare y Ariquibano dispondrían de los pasos trasmontanos hacia la costa de Turiamo y Ocumare, y la culata Oriental del lago, donde 5) se encontrarían Tapatapa en primer lugar y más allá Pascoto, dominando éstos la ruta que continuaba hacia el hinterland caraqueño al Este y los pasos cordilleranos de la costa aragüeña entre Choróni y Puerto Maya (mapa 3).



Mapa 3. Reconstrucción aproximada, según los datos a disposición, de los territorios de influencia de algunos de los indígenas principales de la cuenca del lago de Valencia durante su toma de posesión por Juan de Villegas en 1547. Elaboración propia.

Confirmar el origen de estos asentamientos en la época precolonial supone el acopio de mayor información, en especial aquella

que pudiera aportar la disciplina arqueológica. Queda también la interrogante sobre las causas que truncaron la transformación a topónimo de la voz Patanemo en el área lacustre, aunado a la preferencia de Guacara como designación del pueblo de doctrina en el territorio presumiblemente ocupado por este indígena principal. En este sentido, es importante destacar el señalamiento de Nectario María (1970) sobre la ubicación del antiguo hato Patanemo, a dos leguas y media (13,75 km si se asume la legua castellana equivalente a 5,5 km) de la Nueva Valencia del Rey por el camino a Borburata, distancia que actualmente separa la plaza Bolívar de Valencia con la entrada Oeste de Guacara (mapa 4).



Mapa 4. Determinación espacial del hato Patanemo utilizando la aplicación arcgis. Nótese que la distancia de 2, 5 leguas (13,75 km) de separación entre esta unidad de producción y la Nueva Valencia del Rey es concordante con la distancia que separa el actual casco central de Valencia de la entrada Oeste del poblado de Guacara. Elaboración propia sobre mapa de arcgis.com

Al parecer, los asentamientos del área litoral carabobeño (factiblemente Guayqueríes por el relato de Federman de 1531, antes mencionado) no habrían resistido los constantes embates de las huestes esclavistas de primera mitad del siglo XVI, motivo por el cual son nulos los reportes no obstante conocerse la existencia de una importante explotación de sal en la zona, posiblemente remontada a tiempos precoloniales tempranos, desbaratada por los europeos en la primera mitad de ese siglo (Vila en Antczak

y Antczak, 2006). Tal vez, el principal Patanemo y su grupo, por estas razones sugeridas, cambiaría definitivamente su residencia del área costera a la otra banda cordillerana, localizándose allí al momento de la toma de posesión de Villegas. De que este indígena ostentaba una importante autoridad en el litoral carabobeño se sustenta en la existencia actual de un centro poblado, una parroquia, una ensenada, una punta y un río, todos llevando su nombre¹⁵ (Esté et al., 1996).

Para el caso del litoral aragüeño, se reporta el asentamiento de Charayma, relacionado con el actual poblado de Puerto Maya, ejerciendo éste factiblemente el control de las comunicaciones y productos marinos del área Centro-capital y más allá, demostrado por las conexiones parentales mantenidas con los grupos Guayqueríos de la isla de Margarita.

Por su parte, la presencia de aldeas en lugares abruptos de montaña, tal cual los casos de Taguaxen, Patacare, Herubima, Guaymara, Heregoa y Toropini, ubicadas de manera tentativa en el paisaje de valle inter-montano Chirgua-Guataparo de la sección Occidental tacarigüense (incluyendo el asiento de Oroyma, más allá de estos límites), denotaría el posible nuevo patrón de asentamiento adoptado como forma de resguardo frente a las pretensiones esclavistas de los europeos. Lo mismo pudo haber ocurrido en la sección Oriental, aunque no documentado, donde un grueso de la población apostaría por ubicar sus sitios habitacionales en áreas montañosas de difícil acceso, incluso fuera de la región, como pudo suceder gracias a las ausencias de barreras socio-culturales y políticas con los habitantes de la región Capital (Antczak y Antczak, *Ibíd.*).

La sugerida ubicación del asiento de Oroyma en las montañas de Canoabo, supondría un caso de potencial filiación socio-política y cultural de los Guayqueríos tacarigüenses con aquellos ubicados en esa sección de la cordillera de La Costa. Pero, a su vez, conlleva reponder si los indígenas de esa zona habrían sido

también Guayquerí-hablantes o, en todo caso, parlantes de otra variante dialectal Caribe, con lo cual, de ser así, se ampliarían los límites geográficos de la región tacarigüense del dieciséis, como también del área de influencia de la lengua Caribe de la costa.

Debido igualmente a la falta de obstáculos idiomáticos y culturales infranqueables, es factible que los habitantes de las secciones Occidental y Oriental tacarigüense, tanto de la costa como de la tierra adentro, lograran una forma de coexistencia pacífica antes del arribo europeo (nexos socio-políticos y económicos), tal vez salpicada con algunos episodios hostiles. Sin embargo, las relaciones interétnicas, si existieron, no fueron capaces de producir una efectiva confederación para la defensa de la soberanía territorial frente a la pretensión colonizadora europea, lo que suma evidencias a favor de la insinuada diferenciación de los devenires históricos de estos colectivos en tiempos precoloniales. Sin embargo, por ahora, no hay forma siquiera de hilar un discurso tentativo sobre estas tramas, en especial si los grupos serían de alguna manera descendientes de las antiguas sociedades tacarigüenses precoloniales, aquellas que produjeron y usufructuaron los objetos y vestigios arqueológicos (cerámica, arte rupestre, terraplenes artificiales de tierra) que profusamente se han documentado en la región.

Por otro lado, es posible que ambas secciones geográficas mantuvieran vínculos socio-económicos y/o políticos, e incluso religiosos, dentro de una determinada esfera de interacción que, para el caso Occidental, quizá abarcaba los valles altos carabobeños, macizo de Nirgua y valle del río Yaracuy, además de la cuenca alta del río Pao hasta su empalme con los llanos de Cojedes. Para el caso Oriental los lazos apuntarían hacia la cuenca alta y media del río Guárico y el llamado hinterland caraqueño o región Capital, incluso más allá si se toman en cuenta los nexos parentales y posiblemente socio-políticos y económicos mantenidos con los grupos Guayqueríes de la isla de Margarita.

Por último, no debe soslayarse la información sobre la localización de un grupo lingüístico no-Caribe en el área litoral carabobeño, el Taguano, quizá alguna variante reminiscente del Maipure-Arawak que en la época precolonial se hablaba en la región. Empero, y en contrapartida, quizá se trate de ciertos individuos que se encontraban en las salinas de Borburata cumpliendo sus labores de servicio como encomendados, y cuyo territorio de origen tal vez se localizaba fuera del contexto espacial tacarigüense. No debería descartarse esta última eventualidad, en tanto se sabe que muchos de los europeos que fueron a poblar Borburata llevaron consigo sus indígenas encomendados, originarios del área de Quíbor y El Tocuyo, actual estado Lara (Juicio de Residencia al gobernador Juan Pérez de Tolosa y el Teniente Juan de Villegas. En Ponce y Vaccari de Venturini, *Ibíd.*). No obstante, se dice que tales indígenas eran Caquetío y Coyón, los primeros Maipure-Arawak y los segundos hablantes de la familia Ayoman-Gayón (Rivas, 1989 Tomo I). En todo caso, y siguiendo la posibilidad de que hayan sido un grupo encomendado extra-territorial, llama la atención el parecido del vocablo Taguanos con el topónimo Taguanes, nombre actual de una localidad emplazada a siete kilómetros al Noreste de Tinaquillo, en el municipio Falcón del estado Cojedes (Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables, 1993), cercana a los límites Nororientales con el estado Carabobo.

NOTAS

1. O región tacarigüense, como en adelante se llamará aquí, en honor al nombre indígena del lago de Valencia a la llegada de los europeos. De acuerdo a los datos obtenidos en este estudio, se asume que en el siglo XVI esta área geográfica abarcaba una extensión aproximada de 4.500 km² de la zona Centro-septentrional de Venezuela, integrada por cuatro paisajes culturales claramente diferenciados: un paisaje costero al Norte, constituido por la zona litoral de los estados Carabobo y Aragua; un paisaje cordillerano al Centro, comprendido por el tramo

de la cordillera de La Costa que pasa por el estado Aragua y por los municipios Puerto Cabello, Diego Ibarra, San Joaquín, Guacara, San Diego y Naguanagua del estado Carabobo; un paisaje lacustre al Sur, compuesto por la depresión del lago de Valencia; y un paisaje de valle inter-montano Occidental, ubicado en los valles de Chirgua y Guataparó y áreas montañosas vecinas (municipios Valencia y Bejuma del estado Carabobo).

2. Los Caquetíos (los Cacquencios de Hutten), grupos de filiación lingüística Arawak que principalmente ocupaban para el siglo XVI los actuales estados Falcón, Lara y Yaracuy (Strauss, 1993 [1992]).
3. El licenciado Don Juan Pérez de Tolosa, fue nombrado Gobernador y Capitán General de la Provincia de Venezuela por Real Cédula de 12 de septiembre de 1545, ejerciendo el cargo entre 1546 y 1549 (Sucre, 1964).
4. Pensando se trate de una entrada expedicionaria, hasta ahora inédita, realizada por habitantes de la llamada provincia de Venezuela por el Oeste del lago de Valencia, siguiendo hacia el Este del territorio lacustre por las tierras llanas. Se asume que Tolosa (Ibíd.) alude a los indígenas de la culata Oriental pues antes menciona a los habitantes de las islas de la laguna. También, en consonancia con otras fuentes documentales que ubican las parcialidades Caracas en la hoy región Capital.
5. Tomando en cuenta la legua castellana equivalente a 5,5 kilómetros (Garza Martínez, 2012).
6. El pueblo de españoles de Borburata fue el primer asentamiento europeo en suelo tacarigüense, fundado el 24 de febrero de 1548 por Juan de Villagas en el litoral del actual estado Carabobo (de Armas Chitty, Ibíd.).
7. Consúltese Marciano, 1889 [1971]; Hernández de Alba (1948); Manzo, 1981; Idler, 2004; entre otros.
8. Según Pardo (Ibíd.), Castellanos arribaría a las Indias en 1539, por lo que difícilmente habría sido testigo de la aquí relatada descripción del español Velázquez sobre los indígenas tacarigüenses, supuestamente dichas durante la expedición de Diego de Ordaz en 1532 por el río Uyapari (Orinoco).
9. Posiblemente la traducción al español del nombre, una rareza en los antroponimos documentados del dieciséis tacarigüense.
10. Lo que ubica estos documentos posteriores a la fundación del pueblo de doctrina de La Victoria en la segunda década del siglo XVII.
11. Habría que puntualizar de su sección Occidental.
12. Refiere Lugo Escalona (Ibíd.) que ésta sería la primera alusión al término Guacara, vinculada entonces a esta encomienda, voz que se perpetuó

a través de la toponimia.

13. Para mayor información sobre el requerimiento de Villegas, véase Morales Mendez, 1991.
14. De acuerdo a las ya citadas referencias del cronista Castellanos y la relación de Pérez de Tolosa.
15. Además de ello, según Asdrúbal González, otrora cronista de Puerto Cabello, el curso de agua donde en la época Colonial se construyó el famoso puente del camino de los españoles o de San Esteban, ubicado en las cumbres cordilleras, ...“aparece en los documentos como quebrada Patanemo” (2008: 210). También, en un documento fechado en 1803 referido a la compra de una posesión de tierras en Vigirima, se lee sobre sus linderos: ...“midiendo de las casas viejas de los Aulares Martínez de Villalobos, para arribar cien varas desde esta distancia hasta la Serranía de Patanemo y Turiamo, Valles de la Costa del Mar”... (Fuguett, 1982: 538).

7. BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, J. Israel. 2005. Toponimia indígena del municipio Vargas. Colección temas de Vargas. Fondo Editorial Urimare, alcaldía de Vargas. La Guaira, estado Vargas.
- ANTCZAK, María Magdalena y ANTCZAK, Andrzej. 2006. Los ídolos de las islas prometidas. Arqueología prehispánica del archipiélago Los Roques. Editorial Equinoccio. Caracas.
- ARMAS CHITTY, J. A. de. 1983. Carabobo: tierra de meridianos. Banco del Caribe. Caracas.
- AYALA LAFÉE, Cecilia. 1994-1996. “La etnohistoria prehispánica Guaiquerí”. Antropológica [en línea]. núm. 82. Fundación La Salle. Caracas. Disponible: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/Ant%201994-1996%20No%2083%20p%205-128.pdf> [Consulta: 2012, febrero 10]. pp. 5-127.
- BRICEÑO IRAGORRY, Mario (Edit.) 1943. Actas del cabildo de Caracas, Tomo I 1573 - 1600. Consejo Municipal del Distrito Federal. Editorial Élite. Caracas.
- CASTELLANOS, Juan de. 1987. Elegías de Varones Ilustres de Indias. Segunda edición. Academia Nacional de la Historia. Caracas, Venezuela.

- CASTILLO LARA, Lucas Guillermo. 1977. Materiales para la historia provincial de Aragua. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n° 128. Caracas.
- ESTÉ B., María E.; ESTELLER C., Rogelio M. y RONDÓN DE ESTELLER, Carmen A. 1996. Diccionario toponímico del estado Carabobo. 2da. Edición. Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela.
- FEDERMAN, Nicolás. 1988. "Historia Indiana o Primer viaje de Nicolás Federman". En: Descubrimiento y conquista de Venezuela, tomo II: Cubagua y la Empresa de los Belzares, segunda edición. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Núm. 55. Pp. 155-250.
- FUGUETT, Euclides (Comp.). 1982. Los censos en la iglesia colonial venezolana (sistema de préstamos a interés), Tomo III. Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- GARZA MARTÍNEZ, Valentina. 2012. "Medidas y caminos en la época Colonial: expediciones, visitas y viajes al Norte de la Nueva España (siglos XVI-XVIII)". *Fronteras de la Historia* [en línea] Vol. 17-2, Disponible: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4257689.pdf> [Consulta: 2014, febrero 10]. pp. 191-219.
- GONZÁLEZ, Asdrúbal. 2008. San Esteban camino de la cumbre. Italgáfica S.A. Caracas, Venezuela.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, G. 1948. "Tribes of Northwestern Venezuela". En: Steward, Julian (Ed.). *Handbook of South American Indians*. vol. 4. The Cirum-Caribbean Tribes. Bureau of American ethnology. Bull. 143. Washington, DC.
- HUTTEN, Felipe de. 1988. "Diario y cartas de Felipe de Hutten". En: Gabaldón Márquez, Joaquín (Comp.). *Descubrimiento y conquista de Venezuela*. Tomo II: Cubagua y la empresa de los Belzares, segunda edición. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, núm. 55. Academia Nacional de la Historia. Caracas. Pp. 339-402.
- IDLER, Omar. 2004. Toponimia, lexicología y etnolingüística prehispanica. Contribución al estudio de algunas voces aborígenes de la cuenca del lago de Tacarigua y de la región centro norte de Venezuela. Colección historia "Alfonso Marín", n° 132. Edicio-

- nes del Gobierno de Carabobo. Valencia, estado Carabobo.
- LUGO ESCALONA, Juan José. 2008. "Guacara: etapas fundamentales en su desarrollo (1555-1810)". Mañongo [en línea] No.30, Vol. XVI; Enero - Junio 2008. Disponible: <http://www.servicio.bc.uc.edu.ve/postgrado/manongo/art1pdf> [Consulta: 2014, febrero 10].
- MANZO, Torcuato. 1981. Historia del estado Carabobo. Ediciones de la presidencia de la república.
- MARCANO, Gaspar. 1971. Etnografía precolombina de Venezuela. Valles de Aragua y de Caracas. Universidad Central de Venezuela. Caracas. Pp. 29-142.
- MARÍA, Nectario. 1970. Historia documental de los orígenes de Valencia, capital del estado Carabobo, Venezuela. Madrid.
- MARÍA, Nectario Hno. 1967. Historia de la fundación de la ciudad de Nueva Segovia de Barquisimeto. Segunda edición. Impresos Juan Bravo. Madrid, España.
- MARÍA, Nectario. 1945. "Documentos inéditos sobre la fundación de Valencia". En: Boletín del Centro Histórico Larense. Año IV, abril, mayo, junio, No. XIV. Editorial Pueblo. Barquisimeto, Venezuela. Pp. 5-22.
- MINISTERIO DEL AMBIENTE Y DE LOS RECURSOS NATURALES RENOVABLES. 1993. Diccionario geográfico del estado Cojedes. Talleres del Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional. Caracas.
- MORALES MENDEZ, Filadelfo. 1991. Sangre en los conucos. Reconstrucción etnohistórica de los indígenas de Turmero. Trabajo presentado ante la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la U.C.V. para optar a la categoría de Asociado. Turmero
- OVIEDO Y BAÑOS, José de. 1992. Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela. Biblioteca Ayacucho, num 175. Caracas, Venezuela.
- PARDO, Isaac. 1987. "Estudio preliminar: Juan de Castellanos y su obra". En: Castellanos, Juan de. Elegías de Varones Ilustres de Indias. Segunda edición. Academia Nacional de la Historia. Caracas, Venezuela. Pp. XI-LXVIII.
- PÉREZ DE TOLOSA, Juan. 1546. Relación de las tierras y probin-

- cias de la gobernación de Venezuela que esta a cargo de los alemanes. Archivo Histórico Nacional de España, ES.28079. AHN/5.1.14//DIVERSOS-COLECCIONES,23,N.6. 12 hojas folio. [En línea] Disponible: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet [Consulta: 2014 septiembre 11].
- PONCE, Marianela y VACCARI DE VENTURINI, Letizia (comp.). 1980. Juicios de Residencia en la provincia de Venezuela II. Juan Pérez de Tolosa y Juan de Villegas. Academia Nacional de la Historia. Caracas, Venezuela.
- RIVAS G., Pedro J. 1989. Etnohistoria de los Grupos Indígenas del Sistema Montañoso del Noroccidente de Venezuela: Etnohistoria y Arqueología del Sitio Arqueológico Cueva Coy Coy de Uria, Sierra de San Luís. Tomos I y II. Trabajo final de grado, Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- STRAUSS, Rafael. 1993. El tiempo prehispánico de Venezuela. 2da. Edición. Editorial Grijalbo. Caracas, Venezuela.
- SUCRE, Luis Alberto. 1964. Gobernadores y Capitanes Generales de Venezuela. Litografía Tecnocolor. Caracas.

MUJERES DESDE LAS LETRAS: EL DOCUMENTO COMO FUENTE VIVA EN EL ANÁLISIS DE LAS CONSTRUCCIONES SOBRE LO FEMENINO^{1*}

REYES, ANA MERCEDES

Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Correo electrónico: anamerreyes@gmail.com

RESUMEN

Los documentos han permanecido, dentro de la categoría de las fuentes muertas, aquellas que parecen detener el tiempo en un instante eterno y donde las condiciones sociales de los escritos permanecen sin variación, en un estado de perpetuo ser. Sin embargo es posible descubrir en los textos presentes en la prensa un discurso vivo en el cual pueden analizarse las representaciones sociales de grupos activos en cada época. Las mujeres del Periodo de Transición Democrática (1936-1948) en Venezuela, se manifiestan a través dichos textos; su presencia y ausencia es un testimonio de las dinámicas sociales del periodo. A través de una propuesta etnográfica documental es posible recoger sus testimonios y trazar un panorama de las construcciones de lo femenino.

PALABRAS CLAVE: Femenino, Análisis del discurso, representación, Etnografía

WOMEN FROM THE WORDS: THE DOCUMENT AS A LIVING SOURCE IN THE ANALYSIS OF THE CONSTRUCTIONS ON THE FEMININE

ABSTRACT

The documents have remained, within the category of dead sources, those that seem to stop time in an eternal instant and where the social conditions of the writing remain unchanged, in a state of perpetual being. However, it is possible to discover in the texts present in the press a live discourse in which the social representations of active groups in each period can be analyzed. The women of the Periodo de Transición Democrática (1936-1948) in Venezuela, are manifested through these texts; his presence and absence is a testimony of the social dynamics of the period. Through a documentary ethnographic proposal it is possible to collect their testimonies and draw a panorama of the constructions of the feminine.

KEY WORDS: Female, Discourse analysis, Representation, Ethnography

*Fecha de recepción: 24-09-2017. Fecha de aceptación: 30-07-2018

La concepción, reproducción y usos de la imagen del cuerpo femenino como parte del sistema mercantil a lo largo del siglo XX y XXI ha alimentado un imaginario de lo que las mujeres debemos ser y esperar socialmente. Tan fuerte ha sido el poder de la imagen, que este imaginario no sólo ha determinado la manera en la cual es representado el cuerpo de las mujeres en medios como la prensa, sino también la manera en la cual las mujeres nos concebimos a nosotras mismas en cuanto a quienes somos y quienes debemos ser en todos los aspectos de nuestra vida social y privada.

Este trabajo se enmarca en la preocupación que comparto con otras investigadoras alrededor del mundo sobre la gran influencia que las representaciones han tenido, y siguen teniendo, en el orden simbólico que rige la construcción social de ser mujer/mujeres; y pretende aportar una mirada conscientemente parcializada, al tomar postura política ante el tema, sobre un período de nuestra historia que ciertamente tuvo gran influencia en la construcción de nuestra realidad actual asumiendo la premisa de que nos hacemos conscientes de nuestras problemáticas desde nuestra propia experiencia, y cuando hacemos esto estamos construyendo herramientas para el análisis en nuestras áreas; estamos de esta manera construyendo una mirada.

1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA TEMÁTICA

Las construcciones socioculturales asociadas a la representación, los medios de difusión de la información y la concepción de la feminidad en Venezuela no son inmunes a los factores de influencia presentes en los períodos históricos políticos del país, siempre llevan implícitas intencionalidades y promocionan la ideología que a conveniencia el capitalismo globalizante instala según su interés geohistórico. Venezuela no ha escapado a dicha influencia y destacan en nuestra historia momentos clave donde los cambios significativos de pensamiento en pequeños grupos

dieron pie, para bien o para mal, a la construcción del imaginario que hoy manejamos en torno a la representación de lo femenino.

En el contexto en el cual se enmarca esta investigación destacan elementos sociales, políticos, económicos y culturales que servirán como marcadores de la influencia de los poderes que regían la Mérida de la primera mitad del siglo XX permeando los medios de comunicación de la época. La prensa, asumida como registro material pero también como historia viva o discurso etnográfico (según sea vista desde la arqueología o desde la etnografía) proporciona las múltiples miradas presentes en un espacio temporal y evidencia los roles que dentro de un contexto específico asumen sus actores sociales.

Los textos, como representaciones, se ven marcados principalmente por tres poderes que constituyen y controlan los factores económico, social y político de la región: la Iglesia, la Universidad y el Estado/Familia. La prensa merideña estuvo durante casi todo el siglo XX en manos de estos tres poderes y su influencia es obvia y determinante además de fácilmente rastreable en las diversas publicaciones de la época. El período de la Transición Democrática resulta ideal para indagar en los orígenes de la temática planteada debido a la gran cantidad de factores de cambio que se dieron entre 1936 y 1948: desde ser un período democrático entre dos dictaduras, hasta constituirse como el espacio temporal donde las mujeres obtuvimos reivindicaciones decisivas para ser reconocidas como ciudadanas activas de la sociedad venezolana y donde se sentaron las bases para comenzar a hablar de un feminismo venezolano.

La noción de feminismo asumida en esta investigación, como postura político ideológica pero también como enfoque teórico metodológico, proviene de la discusión actual anidada en el seno de los estudios antropológicos; la cual cuestiona la mirada que la antropología ha dado a las formas de representación de las mujeres en el ámbito cotidiano asociándonos inevitablemente

al espacio doméstico. Aquí me uno a la percepción que Carmen Rosillo y Carmen García tienen sobre esta mirada:

(...) la Antropología clásica y social, ha privilegiado la variable biológica cuando ha abordado la mujer como sujeto antropológico, esta mirada ha sido cuestionada por las mujeres de los movimientos feministas y las antropólogas feministas, denunciando este tipo de sexismo, familismo, que subsiste aun cuando se considera a la mujer, la familia y las tareas y roles domésticos son sinónimos y, por lo tanto, sus necesidades e intereses son los mismos. Parte de la idea de igualar mujer a familia, mujer a madre, mujer a hijos o hijas, mujer a esposa como una misma cosa. Este tipo de sexismo sigue estando muy presente aun en las Ciencias Sociales incluida la Antropología, en las políticas públicas y en la forma en que nos valoran como mujeres en la sociedad. Este cuestionamiento condujo a las antropólogas a identificar el androcentrismo presente en la literatura antropológica, a partir de la cual visibilizaron distintos niveles o formas de androcentrismo. (Rosillo y García, 2011, p.32-33)

Ahora bien, siguiendo con la discusión, debo resaltar la interdisciplinaridad de las investigaciones feministas ya que como mencionan Carmen Rosillo y Carmen García: “la antropología feminista es cada vez más interdisciplinaria y continúa retando muchas de las bases teóricas, suposiciones epistemológicas, y convenciones representativas de la corriente dominante de la antropología.” (2011, p.42). El feminismo asumido en este trabajo tiene entonces todas las pistas de ser un feminismo que se mira desde lo interdisciplinar y que se encuentra en construcción; un feminismo que aún requiere de ajustes y de experiencia pero que ya es pertinente y adecuado al estudio de la situación propuesta. Así como éste, el feminismo en Venezuela es una noción de reciente adquisición y en el transcurso de este trabajo uno de los

puntos de discusión rodeará justamente la construcción de este feminismo venezolano y específicamente las construcciones que sobre el mismo hacen los hombres y mujeres de Mérida.

Estas construcciones siendo en sí mismas representaciones socio culturales, parten de nociones íntimamente relacionadas con el ser y hacer cotidiano como lo es la noción de femenino, la cual construida bajo las múltiples influencias de los poderes que al principio menciono, es la que va a regir en las formas de representación de los cuerpos de las mujeres principalmente (aunque no solo allí) en los medios de promoción del imaginario.

De allí que la representación de los cuerpos femeninos gana pertinencia de investigación cuando al estudiar el valor social de la prensa nos damos cuenta de la influencia de los medios en la concepción de un cuerpo objeto, influencia que en múltiples oportunidades ha sido estudiado por autores y autoras desde diversos puntos de vista.

Podemos mencionar trabajos como los de Pilar López Díez (2003), Roberto Flores (2007), Susana De Andrés Del Campo (2006), Jessie Blanco (2008), entre muchos otros ejemplos que estudian los cuerpos representados en los medios y reflexionan sobre su pertinencia y construcción social; y específicamente en la Universidad de Los Andes se encuentra el trabajo de Leyda Monsalve (2006) que toca el tema del cuerpo representado en la prensa merideña, pero desde un punto de vista historiográfico. Todos estos trabajos asumen una postura crítica ante la representación de los cuerpos femeninos, pero ninguno de ellos desde la antropología y mucho menos desde una postura feminista.

En la búsqueda he encontrado otros trabajos donde la representación juega un papel de importancia, tales como Sexismo, Lenguaje y Prensa: Caso Venezuela de Valentina Salas (2005) que evalúa el registro sobre el sexismo en el lenguaje de los medios impresos y televisivos en Venezuela y abre puertas a investigaciones que consoliden el pensamiento feminista en nuestro

país; La Maternidad en Escena de María Lozano Estivalis (2006) que evidencia los estereotipos de la representación de los cuerpos en estado de reproducción planteando premisas transportables a los cuerpos en cualquier estado de estereotipación; Cuerpos de Papel Figuraciones del cuerpo en la prensa 1918-1940 de Oscar Traversa (1997) que realiza una revisión similar a la que pretendo con este trabajo, en el contexto de la prensa española, categorizando las figuraciones de los cuerpos en la publicidad; y el más reciente trabajo de Luz Marina Cruz (2013) Entre repeticiones sin origen y diferencias insumisas Escrituras y re-escrituras del signo mujer en la prensa femenina de habla hispana (1826-1889), cuyo explícito título da muestras de un trabajo que estudia a las mujeres como signos representados para ellas mismas en función de educarlas para reproducir los modelos propuestos por la sociedad androcéntrica de la época.

Deben ser tomados en cuenta también investigaciones como las de Débora Zurro (2010), Olga Sánchez (2001), Trinidad Escoriza (2001 y 2002), María Ángeles Querol y Consuelo Triviño (2004) y Lino Meneses (2001) que en el espíritu de la interdisciplinaridad son pioneras al incorporar exitosamente la mirada feminista a temáticas donde escasamente se había hecho antes como la arqueobotánica, la arqueología y la biología. Por último, de larga trayectoria y amplio alcance son los artículos presentados bajo la coordinación de Teresa Sosa, Gloria Comesaña y Laysse Cuenca en la columna Palabra de mujer del Diario de los Andes, heredera de publicaciones pioneras como Nos-Otras, los cuales gratamente llegan a un amplio espectro de la población venezolana y han tenido un largo período de difusión desde 1992.

Dentro de la disciplina antropológica y asumiendo la visión feminista antes mencionada, esta investigación toma sus bases epistémicas del materialismo histórico. Éste me ofrece herramientas óptimas para revisar las desigualdades sociales promovidas por las construcciones interesadas de los poderes en el

planteamiento de la representación como una práctica social que promueve relaciones y donde se establecen construcciones de orden simbólico. Dichas relaciones, al ser prácticas sociales, son el espacio donde se originan y promueven las disimetrías sociales entre hombres y mujeres y donde éstos auto afirman su sexo social y los roles que estos traen consigo construyendo con ello las desigualdades (Pedro V Castro, Robert W. Chapman, Sylvia Gili Suriñach , Vicente Lull, Rafael Micó Pérez, Cristina Rihuete Herrada, Roberto Risch y María Encarna Sanahuja YII, 1996).

En este espacio de construcción, la disimetría social, que no es más que, “sinónimo de explotación económica y ocurre cuando el consumo, uso, disfrute o control de las condiciones materiales es efectuado por agentes ajenos en todo o en parte a quienes se encargaron de su producción y/o mantenimiento sin ofrecer contrapartidas.”(Castro et al, 1996, p.36), viene a ser una construcción distorsionada derivada de las diferencias sexuales (obvias entre los dos sexos) que se convierten en diferenciación implicando explotación y situándose al mismo nivel de las restantes disimetrías sociales. Como tal, “la diferenciación sexual ejercida sobre las mujeres en cuanto a su potencial reproductivo (gestación, amamantamiento) ha acostumbrado a extenderse a otros ámbitos de prácticas socio-parentales”. (ibid, p.36) y en consecuencia, “la naturalización de las practicas suele ser un acto discursivo de orientación política que forma parte de estrategias de discriminación” (ibid, p.37), que en este caso afectan principalmente a las mujeres a través de la presión que ejercen las representaciones mediáticas y que se extienden a todos los ámbitos públicos y privados sin distinción alguna.

2. JUSTIFICACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

La visión del deber ser femenino es una construcción endocultural, es decir, se nos enseña en el contexto cotidiano a través de las actividades del día a día, y según Elena Gianini (1976),

desde incluso antes de nuestro nacimiento. Esa construcción se ha complejizado al pasar el tiempo con el apoyo incondicional e interesado del capitalismo. Es necesario un orden simbólico femenino que de un nuevo nombre a las cosas y son muchas las investigadoras que han tomado como tarea redescubrir los rostros de las mujeres que hicieron presencia y siguen haciéndola en los momentos claves de nuestra historia y que han sido invisibilizadas de manera intencionada por el discurso androcéntrico impreso en los registros y bienes materiales. Acá estoy de acuerdo con lo que propone Luce Irigaray (1985 en Trinidad Escoriza, 2002) que es necesario recuperar el cuerpo femenino, pero además hay que reescribirlo de nuevo ya que las mujeres no son el sujeto de su orden simbólico sino que se las ha representado y se han representado a sí mismas a través del lenguaje de Otro.

El cuerpo femenino se ha objetuado en Venezuela desde el momento en el cual la concepción del consumo tomó un derrotero capitalista, pero no fue sino con los medios de comunicación masiva, iniciando con la prensa, cuando esas imágenes y textos naturalizaron la presencia de cuerpos ajenos, diferentes a nosotras, que pronto se convirtieron en nuestros modelos físicos, morales e ideológicos. Para las mujeres merideñas el caso no fue distinto sino que se vio intensificado por el aislamiento de la región andina y las influencias extranjeras éstas que recibieron debido a los planes económicos propuestos para el Estado Mérida.

Los trabajos realizados sobre la participación de las mujeres en momentos clave de la historia, son múltiples y muy enriquecedores, pero muchos de ellos ubican su objeto de estudio en períodos de la historia más llamativos por su condición crítica -como el gomezismo o el perejimenismo- o por su importancia dentro de la historia de los movimientos femeninos como el período entre 1970 y 1990; y la mayoría se limita a ofrecer una visión historiográfica y muchas veces anecdótica que no nos permite reflexionar sobre las implicaciones de los poderes en la construcción de un

imaginario sobre las mujeres. Un análisis de las influencias de estos poderes, Iglesia, Universidad, Estado/Familia, podría develar aspectos precisos de los mismos y ofrecernos indicadores claros de cómo combatirlos.

El feminismo me aporta la visión necesaria para abordar este tema desde una postura político ideológica que me permite dar una mirada nueva a los datos a recopilar en función de apoyar la creación de un nuevo orden simbólico, datos que ya en el pasado han sido analizados desde la mirada patriarcal de la academia, ofreciendo una lectura sesgada de los mismos.

Actualmente existe alrededor del mundo, y especialmente en Latinoamérica, una tendencia hacia la realización de estudios sobre las mujeres pero pocos de ellos buscan relacionar la producción material y el imaginario colectivo a menos que lo hagan desde la arqueología y sus disciplinas afines. Además, detecto la carencia de trabajos a nivel local que exploten las representaciones asociadas a las mujeres en la cotidianidad.

3.OBJETIVOSYPROPÓSITOSDELA INVESTIGACIÓN

Determinar la influencia del contexto socio político y económico de Venezuela en las construcciones de las representaciones de los cuerpos femeninos en la prensa merideña durante el período de Transición Democrática entre 1936-1948, implica inicialmente detectar la noción de femenino y, describir las características de la representación de los cuerpos femeninos en la prensa merideña desde esta revisión inicial pueden establecer posteriormente las relaciones de correspondencia y contradicción entre los discursos presentes y ausentes, para luego analizar la influencia del contexto socio político de Venezuela en las formas de representación en la prensa merideña durante el período de Transición Democrática 1936-1948.

Al realizar esta investigación se pretende aportar a los estu-

dios sobre las mujeres en función de generar espacio de discusión sobre los factores que nos han llevado al orden simbólico que actualmente nos rige; proponer modos de acercarse a la investigación que desde la subjetividad implícita por la participación no desdeñen su carácter científico y su validez académica; destacar los roles de participación de las mujeres en los cambios sociales fundamentales a principios del siglo pasado como ejemplo de nuestra participación en los cambios actuales; e iniciar una línea de investigación desde, por y para las mujeres en el seno de la academia que se apropie de las herramientas dadas por la misma.

4. CRITERIOS METODOLÓGICOS PARA EL ABORDAJE DEL ESTUDIO DE LA REPRESENTACIÓN DEL CUERPO FEMENINO: NIVEL, DISEÑO Y ABORDAJE DE LA INVESTIGACIÓN.

Al pretender determinar la influencia del contexto socio/político/económico de la Venezuela del periodo de Transición Democrática en las formas de representación del cuerpo femenino en la prensa merideña, esta investigación puede establecerse, según el paradigma propuesto por Jaqueline Hurtado de Barrera (2012) y el equipo del Centro Internacional de Estudios Avanzados Sypal (CieaSyPal), en un nivel analítico de profundidad; y para llegar a el mismo me sirvo de fuentes documentales y fuentes vivas en la obtención y contrastación de los datos. Este diseño de fuente mixta en lo que respecta a las fuentes informantes de los datos a analizar me ofrece no solo riqueza de datos (que no podría obtener usando solo una de ellas) sino también la posibilidad de practicar una etnografía alternativa como explico en los próximos párrafos.

Como mencioné al principio, este trabajo tiene un carácter subjetivo que me obliga a abordarlo desde la mirada endógena o participativa y desde una interpretación fenoménica, asumiendo desde el principio que aunque no pertenezco al colectivo de mu-

jeros que vivieron de primera mano estos hechos soy producto social de lo que ellas dejaron para mi generación y además puedo tener acceso a otras mujeres que igual que yo guardan en ellas vestigios claros del pensamiento que esas mujeres guardaban en sí.

Utilizo las técnicas clásicas del método etnográfico (observación participante y entrevistas de profundidad) pero no en función de realizar una etnografía clásica, sino que las utilizo adaptadas a las fuentes documentales disponibles y llevo a cabo un análisis por contrastación de los datos que me permitan determinar la influencia de los hechos en las representaciones expuestas.

4.1. La revisión documental como trabajo de campo

Para soportar la decisión de asumir la prensa merideña más que como documento como soporte del discurso sobre la vida cotidiana presente en la sociedad merideña durante el período seleccionado, me apropio de lo planteado por Eva Muzzopappa y Carla Villalta (2011) quienes tratan de validar sus razones para asumir una perspectiva etnográfica no tradicional a través de los argumento que expongo en los siguientes párrafos. Analizar los documentos desde una perspectiva etnográfica, dicen las autoras, implica tomar no solo el documento, sino su contexto de producción, su accesibilidad, las razones de su resguardo, conservación y clasificación como un dato objeto de análisis, y como campo de indagación.

Es necesario romper con las asociaciones temporales que podamos tener sobre un tema en particular ya que, “el rompimiento con la propia temporalidad implica, por un lado, cuidarse de leer retrospectivamente problemas que hoy están contruidos como tales pero que en su momento no lo eran” (Muzzopappa y Villalta, 2011, p.26), sin dejar de reconocer que son las motivaciones actuales o mi propia curiosidad lo que me lleva a indagar sobre los universales y la naturalización de los roles de las muje-

res, las relaciones desiguales y la consolidación del orden simbólico establecido.

Al trabajar con documentos en la investigación de temas que se remontan a un pasado cercano que influye con fuerza en el presente formando parte de las agendas políticas actuales, “es preciso considerar cómo la mirada del investigador se encuentra atravesada por las explicaciones y argumentos que elaboran y defienden distintos actores (...) para poder incorporar esas explicaciones al análisis y simultáneamente tomar distancia de ellas” (Lucia Eilbaum y Mariana Sirimarco, 2006 en Muzzopappa y Villalta, 2011, p.26).

Se trata, continúan las autoras, de establecer parámetros de distanciamiento en función de analizar cómo se dan los ámbitos de intervención de cada uno de los entes involucrados en el fenómeno, apartando la creencia de que el contenido de los materiales culturales refleja literalmente el mundo y sus interrelaciones y tomando en cuenta el reflejo de la autoimagen e intenciones de quienes producen los materiales. Incluso estudiar quien o quienes y como han sido conservados los materiales nos puede ofrecer pistas sobre “los modos a partir de los cuales diversos actores ponen en práctica tradiciones y lógicas burocráticas para construir conocimiento” (Muzzopappa y Villalta, 2011, p.30) en función de cómo ordenen, clasifiquen, guarden celosamente, se deshagan o destruyan información.

Es necesario entonces enlazar los documentos con su contexto de producción, para al momento de abordarlos desde una perspectiva etnográfica transformar todos los datos asociados a los documentos “en objeto de un análisis que integra las formas en las que accedemos a los documentos, para situarlos tanto en el contexto de su producción como en el de su clasificación y conservación. Asimismo, ensayar un enfoque etnográfico nos lleva a transponer la idea de documento en tanto objeto, para verlo como resultante de distintos procesos y así procurar detectar las rela-

ciones sociales y de poder que hay detrás de él.” (Muzzopappa y Villalta, 2011, p.37) .

4.2. La prensa merideña y sus características de tiraje

La introducción de la imprenta en Mérida se da en el año 1845 traída por el Sr. Francisco Uzcátegui procedente de Barinas y montada frente a las ruinas del antiguo seminario ubicado en la esquina oriental donde se cortan las calles Vargas y Lora. Antes de esta imprenta los trabajos se realizaban en forma litografiada y tenían intenciones informativas muy precisas: “se pueden considerar como características comunes del periodismo del siglo pasado: el contenido religioso, el anonimato, y la publicación en serie” (Yolanda Mattera, 1983, p.5). En 1853 el Sr. Rafael Salas la puso a cargo de su hijo Sr. Rafael Salas Roo quien en 1856 la pasa a manos de Sr. Juan de Dios Picón Grillet, este último la llamó Taller Picón Grillet y la aumento con tipos nuevos y grabados de madera y tipos de adorno que el mismo fundía. Desde los tiempos de la litografía no se habían visto caricaturas hasta 1878 en La Avispa donde Picón Grillet hizo grabados en madera. (Tulio Febres Cordero, 1906). El primer periódico impreso en Mérida fue El Centinela de la Sierra y con la tipografía El Lápiz en 1895 comienzan los trabajos especiales de arte y se ponen de moda la imagotipia y la foliografía ambas reinvencciones de Tulio Febres Cordero.

Durante el período de Transición Democrática circulan en la ciudad de Mérida una gran variedad de publicaciones impresas debido a que el fin del régimen Gomecista estimula las actividades periodísticas en el Estado. Comienzan a circular entonces entre otras: El socialista, El liberal, La democracia, El pueblo, La Razón, La época, La tribuna, La voz de Mérida (órgano oficial de la gobernación), Universidad de Los Andes, Avanzada, Acción social, Tierra nuestra, El luchador sindical, El estudiante, Indoamérica, Universidad, Octubre, El revolucionario, La cordillera,

Gaceta universitaria.

De éstas, la mayor parte iniciaron su circulación en el año 1936 y muchas de ellas no circularon mucho tiempo o sus editores las dejaron de producir para producir otras con la misma línea editorial. De allí que se encuentren publicaciones de carácter muy similar con poca circulación y con un equipo editorial compuesto por los mismos hombres.

4.3. La recopilación de material hemerográfico y su organización

Del arqueo hemerográfico realizado en la Biblioteca Febres Cordero (Mérida) tomo una muestra inicial de publicaciones que asumo como parte de este estudio, dichas publicaciones fueron seleccionadas en función de su potencial incorporación de información gráfica y textual, su ubicación dentro de la época y contexto seleccionados, su tiraje o distribución y su disponibilidad en la colección archivada en la Biblioteca Febres Cordero, descartando en una primera revisión todas las que no se corresponden con lo anteriormente indicado.

Selecciono entonces un listado abierto de sesenta y siete (67) publicaciones (diarios/interdiarios/semanarios) que me permitan mantener una continuidad discursiva/temporal entre 1936 y 1948 para mostrar las líneas que maneja la prensa laica y religiosa producida en la época a través de notas informativas (N), artículos de opinión (A), cartas y manifiestos públicos (C), publicidad sin imágenes (SI) y publicidad con imágenes (CI). Al revisar esta muestra inicial puedo notar que solo veinticinco (25) de ellas me ofrecen material que represente gráfica o textualmente a las mujeres merideñas por lo cual reestructuro la revisión para continuar sólo con esas veinticinco (25) publicaciones entre las cuales puedo nombrar las siguientes: Alborada, El Vigilante, Cultura, Atalaya, Hoy, La Época, La Democracia, La Tarde, El Pueblo, entre otras.

La producción editorial merideña tomada como muestra puede ser clasificada a grandes rasgos en religiosa y laica a pesar de que en esta última pueden encontrarse publicaciones institucionales, gubernamentales, partidistas, culturales o de interés general. En esta investigación utilizo varios métodos para el análisis, que a mi juicio no son solo compatibles sino complementarios, aplicados a la fuente principal de discurso que analizo: notas informativas (N), artículos de opinión (A), cartas y manifiestos públicos (C), publicidad sin imágenes (SI) y publicidad con imágenes (CI). Así pues, realizo un análisis cualitativo de los materiales textuales que tratan sobre las mujeres centrándome en los aspectos que conforman sus dimensiones semióticas. Para ello presto especial atención al lenguaje que aparece en las publicaciones analizadas asumiendo estos como discurso vivo.

La intención es descubrir los significados tanto los ostensibles como los escondidos en recursos retóricos de los mensajes periodísticos, desde un esfuerzo de contextualización histórica, realizado mediante el cotejo de las fuentes historiográficas, identificando los factores que intervienen en la producción del mensaje, así como los pretendidos efectos del mismo sobre los lectores y lectoras en función de sus respuestas.

Por tanto tengo en cuenta al hacer el análisis de los cuatrocientos cuarenta y cinco (445) textos seleccionados en las publicaciones revisadas (entre notas (N), artículos (A), cartas y manifiestos (C) en los cuales se menciona a las mujeres), el emplazamiento del texto, sus titulares y la presentación del propio texto o información y el posible aumento, disminución u omisión en el texto, como modos de manipulación del público lector.

4.4. De la forma del análisis y sus características

El análisis cualitativo, que se aplica a los datos recogidos de las diversas fuentes, busca parámetros como frecuencias, matices, clasificaciones, procesos, causas, consecuencias, significados

y estructuras asociados a las categorías preestablecidas anteriormente, tomando en cuenta los obstáculos presentes como son el carácter polisémico de la información y el gran volumen de datos.

Para ello el primer paso es la revisión y organización del material obtenido de la revisión documental en el archivo de la Biblioteca Febres Cordero y de las entrevistas realizadas, el cual se clasificó según su pertinencia en: material contextual, material textual y material gráfico. De este material se extraen las unidades de análisis (hechos, palabras y líneas, imágenes y párrafos) las cuales confronto con las categorías preestablecidas anteriormente a través de sus parámetros en busca de elementos significantes. Para facilitar el manejo de las unidades informativas establezco una codificación sencilla de números y letras que me permite hacer referencia a las mismas durante el análisis en función de su ubicación y ordenadas de manera cronológica².

Para continuar, voy a dar una mirada cronológica a las publicaciones de textos (A/N/C/SI) contrastándolos con los hechos más importantes acontecidos a nivel nacional y regional en función de encontrar influencias determinantes de la producción de estos materiales como medio de control de los poderes sobre las mujeres merideñas. Debo aclarar que este trabajo no pretende dar voz individual a algunas mujeres del periodo, lo cual constituiría una labor distinta, sino mencionarlas solo como referencia para quienes deseen explorar un poco más en sus discursos particulares. El relato que se presenta a continuación está construido a partir de extractos encontrados en las fuentes exploradas y se identifica cada una a través de la codificación diseñada.

5. INFLUENCIA DEL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE VENEZUELA EN LAS FORMAS DE REPRESENTACIÓN EN LA PRENSA MERIDEÑA³

Al inicio de 1936 con el panorama inquieto que presenta el país entre revueltas y suspensiones de garantías en Mérida se

producen algunos eventos que puedo suponer tenían el objetivo de calmar los ánimos en la ciudadanía como el concurso Señorita Mérida organizado por el Diario Patria (1N, 7N) y el árbol de navidad organizado por el Centro de Damas Católicas (2N); pero luego las mujeres son llamadas a la participación a la luz del nuevo gobierno y de la Constitución a nivel nacional de agrupaciones de mujeres como la Agrupación Cultural Femenina (ACF) y la Asociación Venezolana de Mujeres (AVM), muestra de esto es el mensaje que publican unas damas católicas en desacuerdo con el mensaje dirigido por damas caraqueñas al Presidente de la República (8A) y los llamados que hacen la ACF (10A), José Ángel Sánchez (13A) y M. Uzcátegui B. (15A) a las mujeres merideñas para que se pronuncie sobre los hechos acontecidos en Caracas con los estudiantes de la Federación de Estudiantes de Venezuela (FEV).

Esto comienza a mover los cimientos en los que se fundamenta el poder de la Iglesia sobre las mujeres así que contraatacan con artículos que les recuerdan su lugar en la sociedad (16-20A) y con la ayuda del Estado/Familia promueven la creación de agrupaciones de carácter menos político como la Unión Cívica Femenina (UCF) (21C, 22N, 25N, 27A) pero ya la idea había comenzado a calar y el tema del feminismo comenzó a correr como pólvora generando opiniones en apoyo y adversas todo esto a la luz de la discusión sobre la nueva Ley Orgánica de Educación Nacional propuesta por el Dr. Luis Beltrán Prieto y a la cual se oponían las cabezas de las familias merideñas más influyentes comenzando por los Febres Cordero. Esta discusión también moviliza a las mujeres venezolanas y para motivar a las mujeres merideñas a pronunciarse al respecto se publica (el mismo día que Jovito Villalba visita Mérida) el memorial leído por Luisa Martínez al Presidente de la República donde expresa en nombre de las mujeres venezolanas su rechazo ante la nueva ley que excluye de las escuelas la formación religiosa (35N).

Como ejemplo de lo anterior se publica un artículo (34A) que presenta el caso de la maestra Srta. María Teresa Contreras como muestra de los cambios que se están proponiendo en la ley de instrucción pública que van en contra de los valores de la sociedad y las necesidades de la patria. El caso plantea que la señorita publica un artículo crítico sobre la educación cuando recibe la orden de que el magisterio no debe inmiscuirse en asuntos políticos y religiosos y renuncia a su puesto por no estar dispuesta a prescindir de su ideología. El autor indica que dicha maestra se ha destacado en mítines en Maracaibo y con artículos en el periódico El País de la mencionada ciudad donde publicó artículos sobre el amor libre y en contra del matrimonio. Lo curioso del caso es que el ministro no acepta la renuncia de la Srta. Contreras sino que le ofrece un puesto en una escuela de obreras en Caracas.

El año cierra con la visita de miembros y colaboradores de la Unión Nacional Estudiantil (UNE) Caracas quienes son recibidos con el discurso de la Srta. Blanca Mendoza sobre el papel de las mujeres en el desarrollo del país y la necesidad de una educación pertinente a los tiempos que están por venir. Esta visita y la anteriormente realizada por Jovito Villalba van a activar labores sociales y educativas por parte de estas colaboradoras desde la seccional UNE Mérida. La publicidad impresa y los artículos de opinión durante este año de sucesos tan importantes para la historia de las mujeres venezolanas refuerzan constantemente los marcados estereotipos de ama de casa, madre abnegada y sexo débil.

Terminando 1936 e iniciando 1937 la huelga petrolera no parece conmover a las mujeres merideñas quienes no se pronuncian al respecto, pero la expulsión del país de los jóvenes pertenecientes a la posteriormente llamada Generación del 28 bajo el cargo de comunistas mueve profundas fibras íntimas como las de América Olachea de Rugeles (47A) quien escribe para el diario luchador La Democracia un artículo que hace alusión a este último hecho, pero también al cierre temporal que sufrió el diario

en 1936 luego de publicar un artículo de Pedro Guerra titulado *Quien manda en Mérida?.../* (el Gral. Masini, el Gral Dávila, el Cnel Gámez o el Dr Hugo Parra Pérez) (La Democracia, 27/06/36 N17 p.1y4) entre otros artículos similares. El mismo diario publica luego la carta abierta que escribe la Sra. Ángela de Villalba al presidente reclamando la condena de expulsión dictada a su hijo y a sus compañeros (51C).

Este año se da la Primera Conferencia de Mujeres en Venezuela la cual trae como consecuencia una serie de exigencias por parte de las mujeres a nivel nacional sobre su situación legal entre otras cuestiones, El diario El Vigilante publica una serie de artículos moralizantes sobre la educación de las mujeres y sus deberes (48A, 52-56A, 58A, 60-61A) y obtiene como resultado la carta abierta que publican algunas damas merideñas protestando contra el comunicado que un grupo de damas caraqueñas dirige a la Comisión Calificadora del Código Civil alegando que con sus solicitudes tratan de “terminar con los principios morales del cristianismo, pisoteando nuestras creencias y acabando con la base de la verdadera familia católica: el matrimonio!” (62A). Al éxito de estos mensajes el diario El Vigilante continúa promocionando estos pensamientos durante los siguientes años en secciones especialmente escritas para las mujeres las cuales titularon Sección Femenina, Para Ellas, Para la mujer y Página Femenina; no es difícil deducir que las colaboraciones de mujeres en otros diarios disminuyeron hasta hacerse casi inexistentes. Al llegar 1938 está claro que la estrategia de mantener un discurso continuo sobre el tema de las mujeres funciona como medio instruccional así que las secciones continúan también en 1939 con la colaboración de hombres y mujeres de la ciudad y cuando el material escasea se incorporan textos tomados de otros diarios católicos o se publican nuevamente segmentos anteriores.

El tiempo transcurre y al llegar 1940 incluso la Iglesia está dispuesta a manejar el discurso de la mujer trabajadora siempre

que esta noción no se coloque por encima de la madre y esposa (165A, 169-171A, 176A, 188-191A). Los anuncios de la Conferencia Preparatoria para el Primer Congreso de Mujeres y el Primer Congreso Católico Femenino Venezolano ponen en marcha las acciones que las mujeres iniciaron en 1936 para reivindicar su situación legal y social. Esto alerta a la Iglesia que inmediatamente redobla esfuerzos desde el espacio editorial aclarando las verdaderas intenciones del Primer Congreso Católico Femenino Venezolano y dando cuenta del mismo una vez realizado en 1941 (194-196A, 208A, 214-215A, 268C). Debo destacar que las reseñas de este congreso dan cuenta de organizaciones femeninas representadas en el mismo.

No es sino hasta 1942 cuando ante el eminente cambio en el Código Civil venezolano y bajo la influencia de las noticias internacionales sobre las mujeres en la guerra y la política se comienzan a producir artículos que específicamente atacan esta temática. Los primeros de estos acuden a la máxima autoridad eclesiástica transcribiendo la alocución del Papa Pío XXII a las jóvenes católicas (248-249C) y transcribiendo sus pensamientos sobre los cambios en la condición de las mujeres (308C). De allí en adelante el tema del voto femenino se mantiene en la palestra siendo contrariado y aceptado con condiciones múltiples veces hasta su consecución.

El 11 de marzo de 1943 T.A. Justo publica en El Vigilante el artículo De la evolución de Venezuela/ Se impone el voto femenino (314A) a los pocos días. El 18 de abril de 1943 Acción Femenina (AF), AVM y ACF presentan un memorándum ante el Consejo Nacional que contiene aspiraciones de cambio social y se entrega al Presidente la petición firmada por once mil cuatrocientas treinta y seis (11.436) mujeres en demanda de la emancipación de las mujeres, este hecho no se reseña en el diario El Vigilante hasta el 3 de junio cuando reproducen un editorial del Diario Católico (318A) y el 11 de agosto cuando se reproduce el

comunicado del 20 de mayo que las mujeres solicitantes reciben de la Cámara Legislativa acusando recibo.

En marzo de 1944, gracias a la presión que ejerce el colectivo de mujeres merideñas (355-356C), es creada la Organización de Bienestar Estudiantil de Mérida para la ULA por decreto del Presidente de la República en consecución al que ya se había dado a la Universidad Central de Venezuela (UCV).

El 22 de diciembre de 1944 Acción Femenina (AF) publica a nivel nacional un llamamiento femenino a los partidos políticos (372C), el cual obtiene como respuesta la unión de muchas mujeres merideñas a las distintas planchas ya no como colaboradoras sino como participantes activas de las mismas como atestiguan los artículos publicados en 1945 sobre la inscripción de las mujeres merideñas en el censo electoral (378-379N). Numerosas personas no se inscribieron en el censo electoral por falta de cédulas y mucho se preguntan si han tenido en cuenta las autoridades encargadas del censo electoral que la inscripción en toda la república iba a tener un considerable aumento con motivo de haberse dado a las mujeres el derecho de votar.

A la caída de Medina Angarita, el 18 de octubre de 1945, no se publica nada sobre el tema sino una transcripción de la alocución del Papa Pío XXII titulada El papa habla sobre los deberes sociales y políticos de las mujeres (395C) y al comenzar 1946 un Mensaje del papa a la mujer moderna (399-404A). Se reactiva con fuerza la discusión sobre el voto femenino (409A, 411A, 414A, 416A) incluyendo la postura del Vaticano de votar por candidatos que garanticen los derechos de la iglesia católica que será llevada a las mujeres merideñas no solo a través de la prensa sino también de las homilías, las charlas de párrocos y otros representantes de la Iglesia como acusa Rómulo Gallegos (425C) aunque luego es obligado a retractarse.

Se sigue asumiendo acá que las mujeres merideñas no poseen criterio para ejercer el voto y se cuestiona si darles el dere-

cho a ejercer el sufragio fue un error (424A) a lo cual una de ellas responde:

Felizmente, palpitante estará aun nuestra emoción cuando al depositar nuestro voto podamos decirnos: por primera vez en esta tierra nuestra, también yo puedo opinar, puedo pensar por mí misma; este es mi voto y mi voto contará en la elección del futuro presidente. Y verán los hombres de esta tierra que ya pasó aquella época en que podían imputársenos que nuestro voto sería el voto que nos ordenara el cura, o el marido o un otro cualquiera; no señores, será nuestro voto propio y no impuesto (428A)

En apoyo a estos pensamientos una autora anónima hace una Invitación a las mujeres el Estado Mérida (431C) y la señorita María Josefa Aristeguieta en 1947 publica una carta abierta a la señorita Cecilia Núñez Sucre (431C) en ambos casos los textos hablan de las razones por las cuales las mujeres deben asumir la responsabilidad de ir a votar en los próximos comicios y dan cuenta de los pensamientos que algunas mujeres tenían sobre el tema del sufragio y su responsabilidad como ciudadanas.

Una vez aprobada la reforma constitucional que aprueba el voto femenino y cercanas las elecciones en julio de 1947 se aprueba el decreto 321 para la educación laica lo cual causa revueltas en la ciudad en las cuales se ven implicadas las normalistas del Colegio la Inmaculada (436-438C) y sobre lo cual Graciela Martínez Espino publica desde Caracas un artículo en tono de duelo (439A).

6. CONCLUSIONES BREVES

La mayor parte de los hechos políticos, económicos y sociales acontecidos en la llamada Transición Democrática, tuvieron influencia de manera directa o indirecta en las publicaciones

presentadas en la prensa merideña que aludían de una u otra manera a las mujeres. Puedo mencionar entre las evidencias de esta influencia, y a manera de conclusión de este breve análisis, los textos publicados por autoras en respuesta a sucesos específicos acontecidos a nivel regional o nacional; y los textos publicados por los poderes como medio formativo/normativo de controlar las opiniones y comportamientos de ciertas mujeres y como medio preventivo ante los hechos que podían provocar en los grupos organizados de mujeres respuestas fuera de la norma.

Todos estos colaboran en la construcción de un imaginario sobre ser mujeres en el contexto de la Transición Democrática que ha influido, hasta nuestros días, en la asunción de los roles sociales, profesionales y familiares por parte de las mujeres y en el imaginario construido alrededor de nuestros cuerpos y nuestro lugar en la sociedad. Podemos además detectar que el pensamiento homogéneo planteado por algunos investigadores no existe y que como individuos pertenecientes a colectivos particulares, las mujeres merideñas tuvieron opiniones variadas sobre su rol como ciudadanas lo cual condujo a diferentes construcciones sobre la femineidad.

Ser mujeres ayer, hoy o mañana va a estar siempre influido por el contexto en el cual se construye esta noción, pero cuando invisibilizamos sistemáticamente la diversidad de discursos sobre un tema colaboramos con un imaginario que solo da cuenta de los intereses de los entes que buscan controlarnos y homogeneizarnos. Comprender los que significa ser mujeres, evidenciar los diversos discursos de lo femenino, es labor ardua pero gratificante en el área de los estudios sociales; y debería ser responsabilidad de cada investigadora.

NOTAS

1. Esta revisión conforma parte del proceso analítico desarrollado en un trabajo más extenso presentado como requisito para optar al grado de

MSc. en Etnología en la Universidad de Los Andes “Construcciones en torno a las representaciones objetuales de los cuerpos femeninos en la publicidad impresa en la prensa merideña durante el período de Transición Democrática (1936-1948)” en octubre de 2014, el cual se encuentra disponible en el siguiente enlace: <https://drive.google.com/drive/folders/0B-4EGKGr0jXidjRBdk9uRTNkQnc?usp=sharing>

2. Esta codificación también servirá al propósito de indicar la fuente de la unidad de análisis para guiar al lector o lectora en su ubicación de ser esta necesaria; en el trabajo de grado que sirvió de base a este artículo estas pueden ser consultadas para ampliar la visión que se puede tener del análisis propuesto.
3. En el transcurso de éste apartado estaré usando la codificación mencionada en el apartado anterior que refiere directamente a los Apéndices 5, 6 y 7 (pp. 172-196) para la ubicación de las unidades de texto extraídas de los notas informativas (N), artículos de opinión (A), cartas y manifiestos públicos (C), publicidad sin imágenes (SI) y publicidad con imágenes (CI) que estarán siempre diferenciadas con tipografía cursiva. Un ejemplo de esto sería al mencionar el eslogan del anuncio de Kerosene El Capitán el texto estaría indicado en cursiva: No diga Kerosene, Diga El Capitán y el código estaría indicado (58CI) donde el número enuncia la ubicación del aviso en el apéndice 7 y las letras indican que es una publicidad con imagen.

7. BIBLIOGRAFÍA

- BLANCO, Jessie. 2008. “Los cuerpos de ellas en el intercambio de bienes simbólicos del sistema mundo capitalista-patriarcal”. En: Seminario Internacional equidad de género en acción 2008. Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas
- CASTRO, Pedro; CHAPMAN, Robert; GILI SURINACH, Sylvia y otros. 1996. “Teoría de las prácticas sociales”. En: Complutuni Extra, 6 (II), Universidad Complutense de Madrid. pp. 35-48.
- CRUZ, Luz Marina. 2013. “Entre repeticiones sin origen y diferencias insumisas. Escrituras y re-escrituras del signo mujer en la prensa femenina de habla hispana (1826-1889)”. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas.
- ESCORIZA MATEU, Trinidad. 2001. “Una fragmentación intencional: el análisis de las representaciones arqueológicas del cuerpo

de las mujeres”. En: Luchas de Género en la Historia a través de la Imagen. Ponencias y Comunicaciones. Tomo I T. Sauret y A. Quiles (eds) Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, Málaga. pp. 283-304.

-
- 2002.: “La Representación del Cuerpo Femenino. Mujeres y Arte Rupestre Levantino del Arco Mediterráneo de la Península Ibérica”. Oxford.
- ESCORIZA MATEU, Trinidad y SANAHUJA, Ma Encarna. 2002. “Cuerpos de mujeres: teoría de las representaciones figurativas”. Web de Trinidad Escoriza Mateu [en línea]: [fecha de consulta: 8 de diciembre de 20013]. Disponible: <http://www.ual.es/personal/tescoriz/Investg/Biblio/EduGen.pdf>
- FEBRES CORDERO, Tulio. 1906. “Datos históricos sobre la imprenta en Venezuela Mérida”. Tipografía El Lápiz, Mérida
- FLORES, Roberto. 2007. “De cuerpos, brillos y transparencias. Análisis semiótico de una imagen publicitaria”. En Escritos Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. No 35-36 enero – diciembre 2007. pp. 7-40.
- HURTADO, Jaqueline. 2012. “Metodología de la Investigación”. Quirón Ediciones, Bogotá-Caracas.
- LOPEZ DIEZ, Pilar. 2003. “Las mujeres en el discurso iconográfico de la Publicidad. Claves, desde la perspectiva semiótica y de género, para descodificar el lenguaje publicitario sobre las mujeres”. En Formación y acreditación en Consultoría para la igualdad de mujeres y hombres. Emakunde, Vitoria
- LOZANO ESTIVALIS, María. 2006. “La maternidad en escena. Mujeres, reproducción y representación cultural”. Prensas Universitarias de Zaragoza; Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza
- MATTERA, Yolanda. 1983. “Hemerografía Merideña” Gobernación del Estado Mérida. Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, Mérida
- MENESES, Lino. 2001. “El desafío de la arqueología venezolana en el nuevo milenio: La producción de un conocimiento socialmente útil”. En MENESES, Lino y GORDONES Gladys (Edits.). 2001. “La arqueología venezolana en el nuevo milenio”. Consejos Nacionales de la Cultura, Museo Arqueológico ULA,

Centro de Investigaciones Etnológicas y Grupo de Investigaciones antropológicas y lingüísticas, Mérida.

- MONSALVE NIETO, Leyda M. 2006. "Imagen y discurso sobre la mujer venezolana (1945-1948)" En Otras Miradas Diciembre, año/vol. 6, número 002 pp. 106-119. Universidad de Los Andes, Mérida.
- MUZZOPAPPA, Eva y VILLALTA, Carla. 2011. "Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales". En Revista Colombiana de Antropología, vol. 47, núm. 1, enero-junio, 2011, pp. 13-42. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia.
- QUEROL, María y TRIVINO, Consuelo. 2004. "La mujer en el origen del hombre". Ediciones Bellaterra, España.
- ROSILLO, Carmen y GARCIA, Carmen Teresa. 2011. "Reflexiones en torno a unos antropólogos y antropólogas de género". En Boletín Antropológico Enero-Junio, Año 29/N° 81, pp. 27-48. Universidad de Los Andes, Mérida.
- SALAS, Valentina. 2005. "Sexismo, lenguaje y prensa: caso Venezuela". Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, Caracas
- SANCHEZ LIRANZO, Olga. 2001. "Planteamientos feministas para la praxis de una arqueología social. Un análisis crítico de la historiografía marxista". Trabajo presentado para la obtención del grado de doctora Universidad de Sevilla
- TRAVERSA, Oscar. 1997. "Cuerpos de papel. Figuraciones del cuerpo en la prensa 1918-1940". Editorial Gedisa, Barcelona, España.
- ZURRO, Debora. 2010. "Ni carne ni pescado (consumo de recursos vegetales en la Prehistoria) Análisis de la variabilidad de los conjuntos fitolitológicos en contextos cazadores-recolectores" Tesis para obtener el grado de Autónoma de Barcelona

LAS EXPERTICIAS ANTROPOLÓGICAS FORENSES EN EL CONTEXTO VENEZOLANO ACTUAL*

VALERA, EMANUEL EMILIO

Unidad Criminalística, Ministerio Público, Venezuela

Correo electrónico: emanuelvalera@gmail.com

RESUMEN

La Antropología Forense es una disciplina que se orienta a la aplicación de los conocimientos, métodos y técnicas de la Antropología Física o Biológica, Antropología Cultural y la Arqueología, en la resolución de casos legales, buscando identificar personas que han perdido su identidad por alguna circunstancia, a través de estrategias con un alto rigor científico. El desarrollo de metodologías para abordar los casos en Venezuela, presentan innovaciones sustanciales como respuesta al aumento del índice de criminalidad, a la diversificación de los modus operandi y a los requerimientos del sistema de justicia, donde los antropólogos forenses prestan sus servicios para dar contestación a las solicitudes realizadas por los entes competentes.

PALABRAS CLAVE: Antropología forense, Peritajes, Venezuela, Ministerio Público.

FORENSIC ANTHROPOLOGICAL EXPERTISE IN THE CURRENT VENEZUELAN CONTEXT

ABSTRACT

Forensic Anthropology is a discipline that focuses on the application of knowledge, methods and techniques of Physical or Biological Anthropology, Cultural Anthropology and Archaeology, in resolving legal cases, seeking to identify people who have lost their identity for any reason, through strategies with high scientific rigor. The development of methodologies to address the cases in Venezuela, which have substantial innovations in response to rising crime rate, diversification of modus operandi and the requirements each justice system, where forensic anthropologist lend their services to give answers to the request made by the competent authorities.

KEY WORDS: Forensic anthropology, expert opinions, Venezuela, the Public Ministry.

*Fecha de recepción: 14-09-2016. Fecha de aceptación: 09-01-2017.

1. INTRODUCCIÓN

La Antropología Forense se ha desarrollado a nivel mundial por diversas razones y bajo distintas perspectivas, conservando principios generales de la identificación humana. Esta situación se debe a que los diferentes contextos socioculturales y jurídicos, demandan de los antropólogos, a través de sus aparatos de administración de justicia, una serie de análisis traducidos en experticias, que teóricamente responden a éstos.

Por ello, se han desarrollado una serie de definiciones que parten en principio de la visión estadounidense sobre la Antropología Forense que, como señala Stewart (1979), es la rama de la Antropología Física que con fines forenses, trata la identificación de restos más o menos esqueletizados, humanos o de posible pertenencia humana. Por otra parte, la American Board of Forensic Anthropology en 1981 (Valera, 2017), la definió como el estudio y práctica de la aplicación de los métodos de la Antropología Física en los procesos legales (Valera, 2012), respondiendo al modelo que inscribe la misma como especialidad de la Antropología Física, propio de la tradición americana, pero que se diferencia de la escuela europea que la define como parte de la Antropología Médica (Menéndez, 2008).

En el contexto latinoamericano, Sanabria (2008) presenta a la Antropología Forense como una disciplina que apoya desde su conocimiento la investigación médico-legal de las muertes, iniciando desde el adecuado manejo de la escena del crimen y el rescate del cadáver, hasta la realización del diagnóstico en el laboratorio de antropología o en la sala de necropsias, orientándose a contribuir a la correcta administración de justicia a favor de la resolución de los casos de homicidio y, consiguientemente, garantizar la aplicación de la ley, así como también sancionar al responsable de una muerte y la protección del inocente. En atención a esto, Valera (2012, 2017) refiere que la Antropología

Forense es la aplicación de los conocimientos, métodos y técnicas de la Antropología Física en la resolución de casos legales que apuntan, sin lugar a dudas, a establecer la identidad de un individuo que carece socio-jurídicamente de ella en un momento específico, buscando situarlo en el marco de un contexto social específico a partir de sus características biológicas y elementos bioculturales de interés criminalístico, que se apoya también en bases metodológicas procedentes de la Arqueología y de la Antropología Cultural.

En la actualidad, la Asociación Latinoamericana de Antropología Forense (ALAF), en su Guía latinoamericana de buenas prácticas para la aplicación en Antropología Forense (2016, p. 27), la define como “(...) la aplicación de las teorías, métodos y técnicas de la antropología social, arqueología y antropología biológica en los procesos de búsqueda y recuperación de cadáveres y de identificación humana, así como, de esclarecimiento de los hechos como apoyo al sistema de administración de justicia y al trabajo humanitario”, planteando de esta forma, el reconocimiento dentro del campo forense, de otras áreas de la Antropología, como la cultural.

El presente trabajo tiene como objetivo describir el desarrollo de la Antropología Forense en el contexto venezolano a través de los tipos de experticias que se realizan, la amplitud de su campo de acción, así como las innovaciones que las particularizan en el marco de la práctica antropológica forense latinoamericana y mundial.

2. SURGIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA FORENSE EN VENEZUELA

2.1. La experiencia de Latinoamérica

La Antropología Forense en Latinoamérica surge de múltiples razones, particularmente, las secuelas de la violencia política

y del conflicto armado, así como los incrementos de los niveles de criminalidad, aunado a la práctica de las desapariciones forzadas, ejecuciones arbitrarias, las masacres y otras modalidades de violencia, resultando en gran número de fallecidos y desaparecidos en la región (ALAF, 2016). Adicional a esto, se suman, los desastres naturales y siniestros, sean accidentes aéreos, terrestres o fluviales, los cuales, generaron una cantidad importante de cuerpos sin vida que debían ser identificados, lo que coadyuva en el cierre del proceso ritual funerario de los familiares (Valera, 2012).

En varios países latinoamericanos, la Antropología Forense surge por la necesidad de localizar e identificar los cuerpos sin vidas de una alarmante cantidad de desaparecidos en el marco de las dictaduras, siendo Argentina la pionera en la práctica forense, a raíz de estos casos se conforman equipos en Argentina, Chile, Guatemala, Perú, Uruguay y Colombia (ALAF, 2016).

En la actualidad, estas experiencias antropológicas forenses en Latinoamérica y sus motivaciones, no son uniformes, debido a que responden a nociones distintas, que además van a estar acompañadas con la formación académica y la circunscripción de la carrera de Antropología y/o Arqueología a facultades de Medicina, de Antropología, Ciencias Sociales o de las Humanidades. Todo ello, guarda relación con supuestos teóricos y metodológicos que provienen de la tradición norteamericana, con respecto a la identificación de restos humanos, y con la tradición europea, en el análisis antropológico forense en sujetos vivos, pero que han sido adaptados a las variadas realidades locales y regionales.

El Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), surgido en 1986, como respuesta a iniciativas de organizaciones de Derechos Humanos en Argentina como la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) y la ONG “Abuelas de la Plaza de Mayo”, que desde 1984, solicitaban la asistencia de la Academia Americana para el Avance de la Ciencia, por los acontecimientos sucedidos en el marco de la dictadura

militar del periodo 1976-1983, con la misión de identificar a las personas desaparecidas y las circunstancias y causas de muerte, para ello se plantearon el desarrollo de técnicas de Antropología Forense que pudieran brindar ayuda para este proceso de identificación.

El equipo dirigido por el Dr. Snow, se conformó con antropólogos, arqueólogos y médicos, que superaron las barreras territoriales y expandió sus límites a la colaboración en más de 30 países de cuatro continentes distintos, a partir de 1986 hasta la actualidad, con una participación activa en la identificación de personas en Bosnia, Angola, Timor Oriental, Polinesia francesa, Croacia, Kurdistán iraquí, Kosovo y Sudáfrica (EAAF, 2017). Este equipo sigue encaminado al análisis de restos óseos para su identificación, en casos relacionados con la violación de derechos humanos a nivel mundial, contando con un grupo de especialistas en las áreas de arqueología, antropología física, antropología social, computación y derecho, como lo señalan en su página oficial.

El Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), también se desarrolla en el marco de investigaciones de graves violaciones a los Derechos Humanos e iniciativas de desarrollo humano desde 2001, con lo cual fortalecen la gobernabilidad democrática y el imperio de la ley en contextos de post-conflicto e inseguridad (EPAF, 2016), cuyo énfasis inició en los lugares de Perú que fueron afectados por el conflicto armado interno de 1980-2000, pero también al igual que el EAAF, brinda colaboración en otros países. Su competencia se orienta a realizar investigaciones efectivas de casos forenses, proporcionando capacitación nacional e internacional en temas de Derechos Humanos, criminología, cadena de custodia, Antropología y Arqueología Forense, recolección de pruebas, recolección de datos ante mortem, exhumaciones y análisis de restos óseos, así como el uso de pruebas de ADN (EPAF, 2016).

Sin embargo, en el caso de Perú, la concepción de Antropo-

logía Forense es bastante amplia, como se observa en folleto del I Foro estudiantil “La Antropología forense y sus nuevas perspectivas”, promovido por el Centro de Estudiantes de Antropología Física-Forense, donde se puede observar como “la Antropología Forense dentro del campo de acción de las ciencias forenses (...) tiene como objetivo la identificación de personas, vivas o muertas, analizando los rasgos somáticos faciales o corporales y de restos óseos, craneales o postcraneales, como comúnmente se reciben en el gabinete de antropología” (CEANFI, 2016).

A este respecto, es el primer país en desarrollar de forma abierta la conformación de la Antropología Cultural Forense que contribuye en la administración de procesos judiciales, determinando patrones de comportamiento cultural para esclarecer los hechos (Onofre y Incacutipa, 2015). Adicional al EPAF, en Perú existe un grupo gubernamental, el Equipo Forense Especializado (EFE), adscrito al Instituto de Medicina Legal y Ciencias Forenses del Ministerio Público, que trabaja en conjunto con el Departamento de Criminalística de la Policía Nacional del Perú (Parra, 2004).

Esta misma tendencia, se observa en cuanto a instituciones y organizaciones de Guatemala como la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) y el Centro de Análisis Forense y las Ciencias Aplicadas (CAFCA), cuyas orientaciones van encaminadas a las investigaciones forenses relacionadas con la búsqueda e identificación de personas desaparecidas y víctimas de abuso a los Derechos Humanos para el esclarecimiento de la historia, la dignificación de las víctimas y la búsqueda de la justicia, en el caso de la primera desde 1992, y en el caso del segundo a partir de 1999 (Congram y Fernández, 2006; ALAF, 2016; CAFCA, 2016).

Por otra parte, el Grupo de Investigación en Arqueología Forense del Uruguay (GIAF), el cual se constituyó en 2005 a través de un convenio firmado entre la Presidencia de la República y

la Universidad de la República, en el marco de las desapariciones forzadas que se iniciaron en la década de los 70 del siglo pasado, en la dictadura cívico-militar, y conformado por docentes, egresados y estudiantes avanzados de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, en torno al Departamento de Arqueología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (ALAF, 2016).

El caso colombiano, muestra una realidad distinta, ya que el surgimiento de la Antropología Forense se relaciona con el conflicto armado interno, el terrorismo y la delincuencia común (Rodríguez, 2004), y la formación del antropólogo forense viene dada por la labor del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional, encabezado por el profesor José Vicente Rodríguez (Quiñones, 2004).

Dentro de las instituciones donde ejercen los antropólogos forenses en Colombia, están la Fiscalía General de la Nación, el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, el Departamento Administrativo de Seguridad, la Procuraduría General de la Nación, la Policía Nacional, el Ejército, la Defensoría del Pueblo y ONG's (Rodríguez, 2004) como el EQUITAS, sus experticias van orientadas no sólo a la identificación de cadáveres en distintas fases de la descomposición sino también de sujetos vivos, algo muy similar a lo que se observa en Venezuela.

Las investigaciones científico forenses provienen de dos instancias mayoritariamente, la Universidad Nacional y el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (INMLCF), que buscan establecer la variabilidad morfológica en todos los niveles de la población colombiana como contexto biosocial, de la mano de Rodríguez Cuenca y Sanabria, entre otros antropólogos físico forenses.

En el caso mexicano, Valencia-Caballero y Methadzovic (2009) señalan que la Antropología Forense no ha sido muy desarrollada en comparación con la práctica antropológica forense estadounidense, su aplicación antes de 1972 a la resolución de

casos legales se perfilaban bajo la influencia del pensamiento europeo, principalmente por la corriente lombrosiana, cuyo empleo, el de la Antropología Física, en el Viejo Mundo fue empleada en el ámbito legal para sustento de aquellos intentos por buscar una determinada disposición biológica para explicar y justificar las acciones anti-sociales y criminales de ciertos individuos, tal como señala Comas (1983), vinculada esencialmente con la criminología, examinaba sujetos vivos (delincuentes), a diferencia del presente donde se relaciona más con la criminalística y otras especialidades del ámbito forense para analizar e identificar, no sólo individuos vivos sino también muertos, y ha estado más influenciada por la tradición europea ligada al Bertillonaje, por lo que el impulso mayor ha sido en el campo de la somatología y antropometría facial (Lagunas y Reyes, 2009).

En la actualidad se tienen los dos ámbitos, la identificación de sujetos vivos y se evidencia en la culminación del proyecto CARAMEX que se orientó a desarrollar un sistema computarizado para elaborar retratos hablados a partir de las características de la morfología de diversos individuos mexicanos, por Serrano y Villanueva y de sujetos muertos, con la incorporación como materia optativa por parte de Crespo Torres en 1996 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de un curso de Antropología Forense (Valencia-Caballero y Methadzovic, 2009), pero también desde ese mismo año, se formó el Equipo de Bioarqueología de la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia, desde el cual se propició la creación de la Sección de Arqueología y Antropología Forense (Talavera y Rojas, 2006).

2.2. El caso venezolano: versatilidad en la práctica antropológica forense

El caso de Venezuela es sumamente particular debido a que su surgimiento se remonta a los apoyos brindados por Adelaida

Díaz de Ungria, de la Universidad Central de Venezuela (UCV), científica y pionera de la Antropología Física y Biológica en el país y fundadora de la Escuela Venezolana de Antropología Biológica (Ramos y López, 1995) a las solicitudes de la Policía Técnica Judicial (PTJ) en la década de los 50, a razón de la incorporación de especialidades o carreras relacionadas con el área forense en este organismo para la época (Muñoz, 2015).

Alcanzando un carácter de rango nacional (en la década de los 60) con la formalización del área dentro de este organismo, de la mano de la acción de la antropóloga forense Maritza Garaicoechea, con la creación del Departamento de Antropología Criminal (Muñoz, 2015), lo que es sumamente interesante ya que es anterior al reconocimiento por parte de la Academia Americana de Ciencias Forenses (AACF) de la especialidad de la mano del Dr. Kerley con la fundación de la Sección de Antropología Física en esta institución (Ferllini, 1993). En 1974, la Ley de Policía Judicial es promulgada y contiene en su texto lo relativo a la Medicina Forense y cuenta entre sus disciplinas a la Antropología como una de las especialidades (Muñoz, 2015).

Garaicoechea formó una primera generación de antropólogos forenses que ingresaron al Departamento de Antropología del Instituto de Medicina Legal de Bello Monte (Muñoz, 2015), los cuales, eran egresados de la UCV, para luego pasar al Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (CICPC) a través de la Coordinación Nacional de Ciencias Forenses, hacia los años 90. Estos antropólogos, a su vez, capacitaron a las nuevas generaciones, constituyéndose así la realidad actual de la esfera antropológica forense, representada ya en instituciones distintas: el CICPC y el Servicio Nacional de Medicina y Ciencias Forenses (SENAMECF), adscritos al Ministerio del Poder Popular para el Interior, Justicia y Paz; el Ministerio Público venezolano a través de la Dirección de Asesoría Técnico-Científica y las Unidades Criminalística Contra la Vulneración de Derechos Fundamenta-

les, la Guardia Nacional con su Laboratorio Criminalístico y la Defensa Pública.

Esto muestra el recorrido histórico que ha tenido la disciplina. Gamaza y Madrid (2013: 1) indican que las experiencias y conocimientos acumulados en el campo de la Antropología Forense en Venezuela durante cuatro décadas han sido indispensables a fin de "... dar respuesta al análisis de restos óseos en el campo de individualización e identificación humana en el contexto médico legal y de la criminalística, considerando la variabilidad biológica que caracteriza a la población venezolana".

El incremento y diversificación de formas para matar y ocultar la identidad del o de los sujetos, auspició el desarrollo de metodologías y técnicas por parte de los antropólogos forenses, conforme a los retos que presentan los casos, partiendo de métodos deductivos e inductivos para poder intervenir en la evaluación de las evidencias físicas que se les presentan y así dar respuestas a las demandas del Sistema de Justicia.

La influencia en el caso venezolano, ha sido de las dos tradiciones dentro de la Antropología Forense, de la Escuela de pensamiento antropológico forense norteamericano y del europeo, debido a que si bien se inicia con el análisis de restos óseos casi de forma única en su quehacer para la administración de justicia, no pasó más de dos décadas desde su conformación institucional en los cuerpos policiales, como ya se mencionó, para que iniciara a raíz de los reconocimientos de sujetos en vídeo a través de la comparación antropométrica y de rasgos físico-morfológicos, propio del Bertillonaje y de influencia europea en la Antropología Forense, y esto responde a la formación que tenían los antropólogos físicos de la Escuela de Sociología y Antropología y las líneas de investigación que se desarrollaban en la misma, la cual era una tendencia para la época, en el ámbito de la somatología, con trabajos de investigadoras como Méndez de Pérez, Castillo La Grange y Arechabaleta, de la UCV.

Antes de iniciar con la disertación sobre los tipos de experticias que son llevadas a cabo en Venezuela, es necesario realizar una breve presentación sobre los estándares de identificación que se emplean en el proceso mismo, siendo una combinación entre los referentes internacionales, a través de la utilización de fórmulas, tablas de referencia para edad, sexo, filiación poblacional, estatura y contextura física, y los aportes de investigadores nacionales, considerando los orígenes multiétnicos de la población venezolana, la gran cantidad de comunidades y pueblos indígenas que residen en el país, para establecer referentes poblacionales en las áreas de la craneometría, osteometría y morfología, paleopatología y osteopatología, odontometría y morfología dental, considerando los aportes de profesionales de otras áreas, antropometría y fenotipos faciales, Arqueología Forense, Entomología Forense, estudios de cuerpos carbonizados, histomorfometría, antropometría corporal, que brindan sin lugar a dudas una singularidad en el panorama bioantropológico de los grupos sociales que residen en el territorio nacional.

Estas investigaciones se han realizado principalmente desde la Escuela de Antropología y del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Rodolfo Quintero” de la UCV, así como de instituciones como la Fundación para el Crecimiento y Desarrollo, con publicaciones diversas a nivel nacional e internacional, pero también las contribuciones desde los servicios forenses del país donde desarrollan nuevas técnicas y métodos para afrontar los distintos casos que día a día trabajan los antropólogos forenses para lograr la identificación e individualización.

Los tipos de experticias o peritajes antropológicos en el área forense pueden ser divididos en tres campos de acción: los casos post-mortem que representan evidencias físicas relacionadas con restos humanos en cualquiera de sus estados de descomposición, y los casos de sujetos vivos que se relacionan con la identificación de personas en soportes filmicos o fotográficos, estudios de ma-

duración biológica o la determinación de alguna de las variables bioantropológicas con fines legales, realizados por antropólogos físicos. Adicionalmente existen los que denominó estudios antropológicos especiales, los cuales, están en pleno desarrollo en Venezuela y se relacionan con los informes socio-antropológicos y los reconocimientos de voz a través de la lingüística forense (fonética forense).

3. EXPERTICIAS ANTROPOLÓGICAS FORENSES POST-MORTEM

Las experticias antropológicas en restos humanos fueron las primeras en ser realizadas por los antropólogos forenses venezolanos, incluyendo la identificación antropológica de cadáveres en distintos estados: carbonización, calcinación, desmembramiento, descuartizamiento, putrefacción, esqueletización, entre otros, que provenían de los distintos escenarios en los que se produjo la muerte: siniestros aéreos, terrestres y fluviales, desastres naturales, delitos comunes, violación de Derechos Humanos y identificaciones de personajes históricas, a través de procesos de exhumación, excavación o recuperación de los restos mortales (Muñoz, 2015).

3.1. Estudio antropológico de naturaleza y origen

Estas experticias se orientan a la determinación de la naturaleza y el origen de una pieza anatómica aislada, es decir, se trata de decidir científicamente si se trata de un segmento de naturaleza biológica, particularmente ósea; su origen humano o no y su ubicación anatómica en conjunto con toda la descripción morfológica y métrica (Da Costa et al., 2015). En caso de no pertenecer a la especie humana, el antropólogo realiza una descripción detallada de la pieza a nivel anatómico, lo que complementa la investigación que se lleva de la misma. En caso de que el especialista en

Antropología Forense esté capacitado en el campo de la Zoolo-
gía, amplificará el conocimiento sobre la pieza en relación a su
clasificación taxonómica (Clase, Orden, Suborden, Superfamilia,
Familia, Subfamilia, Género y Especie), a través de un examen en
detalle, determinando la especie.

3.2. Estudio anatomo-antropológico

Las experticias de este tipo se vinculan con el examen y
análisis de segmentos anatómicos aislados, determinando además
de su naturaleza y origen; las variables de la biología general y
particular, en virtud del material que es presentado para evalua-
ción, determinando en algunos casos, si varios segmentos anató-
micos aislados pertenecen o no a un mismo individuo a través de
comparaciones morfológicas, métricas y radiológicas dirigidas a
establecer su correlación tanto en casos de segmentos comprome-
tido o no entre ellos. Esto, sustentará la decisión del antropólogo
forense para realizar la correspondencia anatomo-antropológica
como método o utilizar otro tipo de metodologías.

3.3. Estudio de identificación antropológica

La identificación de los sujetos se realiza a través de este
tipo de experticias, ya que supone un nivel superior a las anterio-
res, abarca lo realizado en ellas, pero, adiciona estudios más com-
pletos como: determinación de variables de la biología general
así como también las particularidades expresadas en el conjunto
óseo, para cotejar con los datos brindados por el o los familia-
res y/o allegados (víctimas indirectas) del sujeto pasivo del delito
(cadáver), que incluyen fotografías, estudios médicos y radioló-
gicos del presunto sujeto fallecido.

En esta evaluación se busca determinar el perfil osteobio-
gráfico que incluye las variables de la biología general como el
sexo, edad, ancestría (patrón ancestral), estatura y contextura
ósea, aplicando métodos morfooscópicos, métricos y radiológicos
tanto en restos óseos como en un cadáver fresco o putrefacto,

considerando indicadores anatómicos en todo el esqueleto, con particularidad en el cráneo y la pelvis, que brindan gran información (Valera, 2017), los huesos largos y otros huesos como las clavículas, arcos costales y vértebras, con gran relevancia para el diagnóstico de edad (Rodríguez, 1994) así como también las particularidades, tales como traumas antemortem, asimetrías, paleopatologías (Ortner, 2003), entre otros, para dar con la identidad del sujeto que se presume sean los restos analizados, los cuales, han sido obtenidos a través de la entrevista antropológica, radiografías previas e informes médicos, considerando siempre la variabilidad morfológica existente a nivel poblacional e individual en tanto relación biológica y socio-ecológica generada en el desarrollo de las comunidades humanas (Krenzer, 2006).

Asimismo, se consideran los cambios en la estructura histológica, realizando análisis histomorfométrico a través del conteo de los osteones en secciones delgadas de hueso (Krenzer, 2006), con condiciones relacionados con los métodos desarrollados por diversos autores, que refiere el campo del tamaño (Kerley y Ubelaker, 1978), modificaciones de la ubicación en el campo, se seleccionan cinco campos de observación y se realizan micrografías, las cuales, constituyen un documento que puede ser verificado por cualquier antropólogo competente cuantas veces sea necesario, de gran utilidad en el caso de los huesos muy fragmentados.

En este tipo de experticias se aplican técnicas como el retrato antropológico, la superposición de imágenes (cotejo cráneo-foto), la cual, consiste en superponer la fotografía del rostro de una persona con la fotografía de un cráneo objeto de estudio, en norma frontal, a fin de definir los puntos de anclaje (marcadores antropométricos o landmarks) y corroborar las posibles coincidencias existentes entre ambas imágenes, permitiendo la identificación (Muñoz, 2015; Rodríguez, 1994), aproximación cráneo facial, denominada también reconstrucción facial, mediante el cual se recrea visualmente cómo era el rostro de la persona al estar

viva, pudiendo ser bidimensional o tridimensional, escultórica o computarizada. Asimismo, el cronotanodiagnóstico antropológico (Muñoz, 2015) para la datación de la muerte considerando el estudio del pH del suelo así como la antropofagia cadavérica, evidenciada a través de marcas de dentadura de animales no humanos en los restos así como otros efectos tafonómicos; estudios de los apéndices pilosos y apéndices córneos relacionados con los restos óseos.

4. IDENTIFICACIÓN DE PERSONAS EN ANTROPOLOGÍA FORENSE

En el proceso de identificación y caracterización bioantropológica de sujetos vivos se encuentran cuatro tipos de peritajes en el campo forense: los estudios de comparación de caracteres físico-morfológicos y antropométricos con fines identificativos, los de destreza manual y el de maduración biológica, los cuales, representan una contribución de la disciplina para el sistema médico-legal y la administración de justicia en virtud de sus vastos conocimientos en osteología, somatología y variabilidad humana.

4.1. Estudios antropológicos de comparación de caracteres físico-morfológicos y antropométricos con fines identificativos.

Los estudios antropológicos de comparación de caracteres físico-morfológicos y antropométricos con fines identificativos, comúnmente llamados de Caracteres Físico-Morfológicos y Antropométricos, o a veces simplemente Antropométricos, suponen dos tipos de estudios donde se realiza un estudio detallado de los caracteres físico-morfológicos o rasgos discretos (cualitativos) y antropométricos o rasgos continuos (cuantitativos) de uno o varios sujetos con el fin de ser descritos (individualizados), orientado a la identificación a partir de una comparación con evidencias en soporte fílmico (audiovisual) o fotográfico, con la cual se

cotejan los elementos y lograr identificación positiva o negativa, buscando elementos que particularicen a los individuos por sus características morfo faciales y somatológicos, lo que permite la inclusión o exclusión de sujetos (Da Costa et al., 2015, Muñoz, 2015).

En el proceso de identificación de sujetos vivos, la metodología empleada para la evaluación antropométrica, en principio, se basa en los parámetros establecidos para la obtención de las medidas faciales y corporales, establecidas por el Programa Biológico Internacional (IBP en sus siglas en inglés) y por la Sociedad Internacional para el Avance de la Kinantropometría (ISAK con sus siglas en inglés), respectivamente, así como también por las consideraciones previstas por la Policía Internacional (INTERPOL) para los análisis de reconocimiento facial. En este tipo de análisis, se incluyen los estudios de identificación otológica y otométrica (identificación a través del pabellón auricular).

Interesantes han sido los avances en esta materia que se inició con las primeras antropólogas forenses en Venezuela que, con el progreso de la disciplina, han sido redirigidas y aumentadas a fin de poder particularizar de mayor manera a los individuos, esto de la mano de los aportes de algunos antropólogos forenses, en relación al estudio de la caracterización morfológica (caracteres discretos) y la cuantificación morfológica (antropométrica), incluyendo relaciones de linealidad (proporción y razón) entre segmentos y los análisis angulares (Valera, 2017).

4.2. Estudio antropológico de destreza manual

Estos estudios se orientan a determinar la lateralidad de uso que tiene un sujeto cualquiera, es decir, que región del cuerpo es más utilizada. En el caso de los miembros superiores, se trata de si es diestro, zurdo o ambidiestro, particularmente en el segmento distal del antebrazo y la mano (Muñoz, 2015). Asimismo, incluye la capacidad de manualización, también denominada capacidad

ergonómica, al incorporar los análisis de fuerza producto de la medición utilizando un dinamómetro y las características morfológicas y métricas que pudieran ser o no compatibles tanto en la activación de un arma de fuego como la utilización de otro tipo de instrumentos en un momento específico, requiriendo para ello la evaluación física del sujeto vivo (Da Costa et al., 2015).

4.3. Estudio antropológico de maduración biológica

El estudio antropológico de maduración biológica se dirige al establecimiento de la edad biológica de un sujeto, dicha evaluación coadyuva en el proceso que se lleva a cabo para la adopción de un niño, niña y/o adolescente que no presente documentación (cédula de identidad, partida de nacimiento o registro de nacimiento) por lo cual se desconoce su edad cronológica. Para ello, se realizan análisis de la edad esquelética a través de la evaluación detallada de los procesos de osificación de los huesos de la mano y de la articulación radiocarpiana (muñeca) a fin de observar las modificaciones que se correlacionan con un atlas. En el caso de Venezuela, se utiliza el Atlas de Maduración Ósea del Venezolano de forma comparativa o se pueden calcular aplicando el método numérico. Asimismo, se realiza la valoración de otros indicadores tales como: el perímetro cefálico, perímetro braquial y maduración sexual (órganos genitales, región mamaria y desarrollo del vello púbico).

La maduración ósea es la expresión del crecimiento y desarrollo a nivel del esqueleto, por tanto, muestra una serie de indicadores que permiten establecer la edad de un individuo, ubicándolo en un grupo etario específico. Esto tiene implicaciones de tipo legal, debido a que en dos casos como los niños y adolescentes en situación de calle e inmersos en delitos, es imprescindible que los cuerpos policiales y judiciales estén conscientes de este dato, dado que a nivel procesal y de protección de derechos marca una gran diferencia. En todo este proceso se consideran elementos

importantes de naturaleza exógena que inciden sobre el desarrollo de los individuos (Muñoz, 2015) y que se relacionan con su origen poblacional (genético), dieta y nutrición y los estados patológicos posibles.

Primero, los niños y adolescentes en Venezuela están protegidos legalmente por la Ley Orgánica para la Protección de Niños, Niñas y Adolescentes (LOPNNA, 2007), pues, en ella se establece que deben ser garantizados los derechos de los mismos, cuestión que se interrelaciona con el primero de los casos, dado que los niños y adolescentes en situación de calle deben ser colocados en Entidades de Atención posterior a una medida dictada a través del Consejo de Protección y del fallo del Tribunal en la materia.

Segundo, el hecho punible no puede ser imputado a un niño (menor de 12 años) debido a que se contempla en la ley sólo la aplicación de medidas de protección (art. 532 de la LOPNNA), sin embargo, la Ley establece para los adolescentes un Sistema de Responsabilidad Penal, pero, que se diferencia al tratamiento de procesados adultos, aquí la importancia de establecer la edad del individuo, tal como se establece en el artículo 528 de la anterior ley.

5. OTROS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS FORENSES

Como un impulso innovador para aplicar los conocimientos antropológicos, se ha propiciado desde el Ministerio Público venezolano la incorporación de nuevos peritajes donde confluyen las áreas de la Antropología Física o Biológica, la Etnología y la Antropología Lingüística, tal como sucede en otros países latinoamericanos, y estos son: el peritaje socio-antropológico y el estudio de análisis, verificación e identificación de voz con fines forenses (Fonética Forense).

5.1. Estudios socio-antropológicos (Informes socio-antropológicos)

Constituye un estudio detallado y complejo de los sistemas normativos de los grupos amerindios o pueblos y comunidades indígenas (en el caso de Venezuela), donde se profundiza en los mecanismos y estructuras de la administración de justicia así como sus tradiciones funerarias, implicando esto la descripción y contextualización de los sistemas políticos y punitivos que enmarcan la comisión de hechos delictuales para el Sistema de Justicia criollo, en virtud de la legislación especial indígena. Asimismo, se incluyen las evaluaciones de pertenencia o no a un pueblo y comunidad indígena de un sujeto cualquiera que sea imputado por la comisión de un delito.

En este sentido, se orienta al descubrimiento, desde una perspectiva científica, de los sistemas de orden y nexos existentes en las relaciones sociales que se gestan en las comunidades indígenas y sus sustentos dentro del ethos cultural, de modo que permite determinar el arraigo étnico de un individuo, que se presume está involucrado en un hecho punible, para luego, establecer la jurisdicción que lo procesará, ordinaria o especial indígena y dirigir con eficacia las causas penales, conforme a lo dispuesto en el ordenamiento jurídico venezolano vigente (Ministerio Público, 2016).

5.2. Estudio antropológico de análisis, verificación e identificación de voz con fines forenses (Fonética Forense)

El estudio en cuestión consiste en el análisis acústico, fonético, fonológico y sintáctico de la voz como herramienta de análisis antropolingüístico, con fines comparativos e identificativos, tal como se señala en la web Criminalística del Ministerio Público (2016). A nivel internacional se relaciona con el uso de pruebas lingüísticas en diferentes ámbitos, particularmente con la comparación forense de voz, conducente a la identificación de la

voz de locutores y a los perfiles lingüísticos de voz (IULA, 2016).

6. A MODO DE CIERRE: LA ANTROPOLOGÍA FORENSE EN VENEZUELA

La Antropología Forense en Venezuela se ha desarrollado con un particular recorrido, esto, respondiendo a las necesidades y requerimientos del sistema penal venezolano pero también a la configuración académica y profesional de la disciplina. En este sentido su versatilidad, se inició con la aplicación de los conocimientos teóricos, métodos y técnicas derivadas de la Antropología Física y Biológica principalmente osteológicos (morfología, osteometría, auxología, biomecánica, paleopatología y tafonomía), seguido del somatológico que con el tiempo y el progreso de la misma, ha incorporado cada vez más a la Arqueología y a la Antropología Cultural, lo que ha generado una visión más amplia de la práctica antropológica forense en el país.

Con esta abertura de compás disciplinar, también se han incrementado el número y tipología de experticias antropológicas forenses, contando en el momento con nueve tipos de estudios diferentes, donde intervienen los antropólogos: de naturaleza y origen, anatomo-antropológicos, identificación antropológica, comparativos de caracteres físico-morfológicos y antropométricos, destreza manual, maduración biológica, informes socio-antropológicos y análisis, verificación e identificación de voz con fines forenses, sin embargo, con estos dos últimos estudios continúa la discusión sobre su ubicación y los protocolos que deben seguirse para su realización.

Particularmente, en los siete primeros estudios, guardan una relación directa con la Antropología Física y Biológica, pues, los análisis son más detallados, mejorándose e innovando en nuevas técnicas y métodos que permitan alcanzar las metas del proceso de individualización e identificación de personas, tanto muertas

como vivas, incorporando descripciones y comparaciones más acuciosas y sostenidas por el rigor científico y la objetividad de toda ciencia.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ALAF. Fundación de Antropología Forense de Guatemala. Asociación Latinoamericana de Antropología Forense [en línea]: [fecha de consulta: 18 de enero de 2016]. Disponible en: <http://alafforense.org/fundacion-de-antropologia-forense-de-guatemala-fafg/>
- ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA FORENSE. 2016. Guía latinoamericana de buenas prácticas para la aplicación en antropología forense. ALAF, Guatemala.
- CAFCA. ¿Quiénes somos?. Centro de Análisis Forense y Ciencias Aplicadas [en línea]: [fecha de consulta: 20 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.cafca.gt/>.
- CEANFI. La Antropología Forense en el Perú y sus nuevas perspectivas. Centro de Estudiantes de Antropología Física-Forense [en línea]: [fecha de consulta: 21 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://ceanfiblog.blogspot.com/>
- COMAS, Juan. 1983. Manual de antropología física. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- CONGRAM, Derek.; FERNÁNDEZ, Ariana. 2006. “Introducción a la Antropología y Arqueología Forense”. En Cuadernos de Antropología, N° 16, pp. 47-57.
- DA COSTA, Dayanna; VALERA, Emanuel; GAMAZA, Juan; PACHECO, Marjorit. 2015. Experticias en Antropología Forense [texto inédito]. Ministerio Público, Caracas.
- EAAF. La Historia del EAAF. Equipo Argentino de Antropología Forense [en línea] s.f.: [fecha de consulta: 30 de enero de 2016]. Disponible en: http://eAAF.typepad.com/founding_sp/
- EPAF. Nosotros. Equipo Peruano de Antropología Forense [en línea]: [fecha de consulta: 29 de enero de 2016]. Disponible en: <http://epaferu.org/>
- GAMAZA, Juan; MADRID, Erig. 2013. “Individualización e identificación humana en Antropología Forense, en el contexto de las

- investigaciones bioantropológicas en Venezuela”. En Libro de resúmenes III Congreso Nacional de Antropología, Universidad del Zulia (LUZ), Maracaibo, pp. .
- KERLEY, Ellis y UBELAKER, Douglas. 1978. “Revision in the microscopic method of estimating age at death in human cortical bone”. En *American Journal of Physical Anthropology*, N° 49, pp. 545-546.
- LAGUNAS, Zaid y REYES, Ana. 2009. “Apuntes para la historia de la antropología física forense en México: Notes for the History of Forensic Physical Anthropology in Mexico”. En *Revista criminalidad*, N° 51 (2), pp. 61-79.
- LEY ORGÁNICA PARA LA PROTECCIÓN DE NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES (LOPNNA). Gaceta Oficial N° 5.859 Extraordinaria, Caracas, Venezuela, 10 de diciembre de 2007.
- MENÉNDEZ, Alberto. 2008. “Los comienzos de la antropología: la antropología física. Ciencia y Cultura. De Rousseau a Darwin”. *Actas de los años XV y XVI del Seminario Orotava de Historia de la Ciencia. Consejería de Educación, Universidades, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias*, pp. 1-25.
- MINISTERIO PÚBLICO. Antropología Forense. Criminalística Web [en línea] s.f.: [fecha de consulta: 10 de abril de 2016]. Disponible en: <http://criminalistica.mp.gob.ve/antropologia-forense/>
- MUÑOZ, Livia. La Antropología Forense en Venezuela. Ministerio Público Criminalística Web [en línea] 2015a. [fecha de consulta: 03 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://criminalistica.mp.gob.ve/la-antropologia-forense-en-venezuela/>
- ONOFRE, Luperio; INCACUTIPA, Duverly. 2015. “El rol de la antropología cultural forense frente a los casos de violencia sexual en proceso judicial- Puno- Perú”. En *Comuni@cción*, v.6, N°.1.
- ORTNER, Donald. 2003. *Identification of pathological conditions in human skeletal remains*. 2nd edición. Academic Press, Amsterdam, Boston.
- PARRA, Roberto. “La Antropología como Ciencia Forense en el Perú: Una perspectiva desde la aplicación a los derechos humanos”, *Naya* [en línea] 2004: [fecha de consulta: 10 de enero de 2016]. Disponible en: www.naya.org.ar/congreso2004/ponencias/ro-

berto_parra.doc

- QUIÑONES, Edixon. 2004. “La participación de antropólogos forenses colombianos en la investigación de los crímenes de guerra en la antigua Yugoslavia”. En Maguaré, N° 18, pp. 313-326.
- RAMOS, Rosa y LÓPEZ, Sergio. (Ed). 1995. Estudios de Antropología Biológica. Vol. V, Universidad Nacional Autónoma de México, México DF.
- RODRIGUEZ, José Vicente. 2004. La antropología forense en la identificación humana. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- SANABRIA, César. 2008. Antropología Forense y la Investigación Médicolegal de las Muertes. 2da ed. Editorial Rasgo y Color, Bogotá.
- STEWART, Thomas. 1979. Essentials of forensic anthropology, especially as developed in the United States. CC. Thomas, Springfield, Illinois.
- TALAVERA, Jorge y ROJAS, Juan. 2006. “Actualidades de la arqueología y la antropología física forense: un acercamiento intradisciplinario en México para el combate contra el crimen”. En Diario de Campo, N° 83, México, pp. 64-87.
- VALERA, Emanuel. 2012. Conociendo la Antropología Forense. Elementos básicos sobre la disciplina aplicada. Editorial Académica Española, Alemania.
- _____. 2017. “La antropología forense: identificando personas”. En Revista Skopein, N° XVI, pp. 54-61.
- VALENCIA-CABALLERO, Lorena; METHADZOVIC, Almir. 2009. “La Antropología Forense en México”. En Rev. Esp. Antrop. Fís., N° 30, pp. 1-9.

Boletín Antropológico

RECENSIÓN

**YARA ALTÉZ, 2013: LA ESTRUCTURA HERMENÉUTICA DEL
CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO.**

PIRELA PINEDA, GERMÁN

Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

Si quisiéramos suscribir la obra de Yara Altez dentro de algunas de las sub-disciplinas de la antropología podríamos enmarcarla perfectamente en una antropología filosófica. Aunque más concretamente la autora lo definiría en su obra como una “epistemología de la antropología” o una “antropología de la antropología” lo que implicaría un esfuerzo de autorreflexión sobre la disciplina en torno a la producción de conocimiento teórico y aproximación al hombre, la sociedad y la cultura. En resumidas cuentas, una antropología mirándose-preguntándose a sí misma.

Tal ejercicio reflexivo, señala la autora, se ha mantenido ausente en la antropología venezolana. Sin embargo, aunque no se encuentran referenciados en el libro, valdría la pena no pasar desapercibido los esfuerzos de los antropólogos Mario Sanoja (Perspectiva de la antropología en Venezuela: El caso particular de la arqueología, 1990), Iraida Vargas (Introducción al estudio de las ideas antropológicas, 1995), Rodrigo Navarrete (La mirada penetrante: Reflexiones y prácticas del discurso antropológico, 1995), Emanuele Amodio (Introducción a la antropología venezolana, 1995) y otros, en relación a la construcción del conocimiento antropológico en Venezuela. Si bien tales planteamientos pudiesen tener una tendencia a historiar sobre el desarrollo de la

antropología con énfasis en la arqueología en Venezuela, las mismas no escapan de esa “antropología de la antropología” aunque todas no tengan ese sustrato filosófico-epistemológico que para la autora representa un elemento de gran importancia.

Esta obra se encuentra compuesta de 4 partes que incluyen 18 capítulos. En principio, una introducción que contextualiza al lector acerca de los planteamientos centrales de la investigación y la metodología de trabajo. La cual si nos remitimos a la bibliografía notamos ha sido producto de una revisión exhaustiva de obras clásicas de la antropología así como también de obras sobre filosofía, sobre todo de la filosofía alemana que ha colocado énfasis en la hermenéutica. Destacan entre ellas las obras de Heidegger, Habermas, Wilhelm Dilthey y otros. Las citas extraídas de estas obras han sido ordenadas y comparadas, aunque valdría decir, confrontadas, para identificar en ellas rastros hermenéuticos dentro del conocimiento antropológico lo cual conllevaría a poder hablar efectivamente de una “estructura hermenéutica del conocimiento antropológico” basado en buena medida en los postulados del filósofo alemán Hans Georg Gadamer y su propuesta de “estructura de la comprensión” como epicentro de su obra “Verdad y método”

La primera parte de la obra se encuentra enfocada en dilucidar un perfil de la antropología como ciencia. Desde el capítulo I al V se expone el surgimiento de la antropología y sus principales corrientes teóricas. Se hace entonces una especie de historia del pensamiento antropológico desde una “perspectiva internalista” que según la autora es una historia interna de la disciplina que no busca mucho profundizar en aspectos de tipo contextuales, en el sentido de cómo emergen estos modelos teóricos, metodológicos y explicativos en el marco de determinados escenarios políticos, sociales y económicos. Si bien es importante no prescindir de estos elementos que pudiesen hacer más entendible como estos modelos responden a necesidades del momento donde emergen,

con esto la autora abre la posibilidad de que posteriores ejercicios reflexivos de tal naturaleza puedan integrar estos aspectos tan relevantes.

Se parte entonces desde los postulados evolucionistas pasando por la fundación de las primeras escuelas y corrientes del pensamiento antropológico como respuesta a estos primeros planteamientos llegando incluso más adelante a las antropologías más contemporáneas vinculadas al posmodernismo. Todo este recuento denota un proceso progresivo de institucionalización de la antropología. Sin embargo lo que interesa rescatar en el fondo para la autora es cómo la antropología ha estado presa por la cultura que le ha dado origen, la modernidad.

En esta dirección la segunda parte del libro en sus capítulos VI, VII, VIII y IX dedicado a la modernidad, la antropología y el positivismo la autora plantea una crítica al modelo empírico-analítico e inductivo como base epistemológica de los primeros antropólogos del siglo XX que han pretendido reproducir o trasladar el modelo de las ciencias naturales a las ciencias sociales y humanísticas con una fe vehemente a la rigurosidad del cientificismo positivista con su manto de objetividad cuyo fin es atribuirse así misma todos los logros materiales y de “progreso” de la humanidad a través de la razón.

Son entonces eje fundamentales de los capítulos previamente señalados el significado de la modernidad como matriz epistémica, el afianzamiento de la modernidad en las ciencias sociales a través de la filosofía positivista, el modelo empírico-analítico y la inducción en antropología. Un señalamiento importante que hace la autora en estos capítulos es que la antropología en su afán de pretenderse una disciplina científicista “renueva el placer de lo exótico” pero sigue operando bajo la lógica metodológica de una disciplina hermenéutica.

En medio de estos planteamientos también la autora advierte sobre las contradicciones metodológicas que pudiesen gene-

rarse dentro de la antropología al permanecer al margen de las discusiones filosóficas-epistemológicas. De igual forma, convoca a repensar el cientificismo o en todo caso abandonarlo y por último se hace unas preguntas que valdrían la pena destacar: ¿Qué sentido tendría seguir efectuando trabajos de campo en la misma tónica que los inaugurara a principios del siglo XX? ¿Por qué no haber avanzado hacia metodologías hipotético-deductivas? ¿Por qué no entregarse a la filosofía hermenéutica?

Frente a las pretensiones científicas, el monismo metodológico del positivismo, el dualismo cartesiano de la relación sujeto-objeto de investigación y la preeminencia del modelo científico-natural, la autora, en la tercera parte del libro, del capítulo X al XIII resalta los debates filosóficos dados a mediados y finales del siglo XIX por la fenomenología, el existencialismo, el historicismo y la hermenéutica que venían a desmontar los conceptos y categorías que se promulgaban durante la Ilustración que no terminaban de atender a las demandas de libertad, progreso y del conocimiento del hombre, la sociedad y la cultura a través de la ciencia. Se da pie a todo un cuestionamiento que va abrir paso a las ciencias del espíritu, entre ellas la historia, la filosofía, el arte, la psicología y las ciencias jurídicas.

Estos capítulos prestarían entonces más atención al debate en torno al sujeto-objeto de investigación que para las ciencias del espíritu tal dicotomía quedaría disuelta. A partir de allí la autora empezaría a aterrizar con más especificidad en el tema de la hermenéutica, vista no sólo como una alternativa epistemológica de estatus metodológico sino también con estatus existencial.

Siendo así, el proceso de comprensión del hombre, la sociedad y la cultura objeto de interés para la antropología, sería un ejercicio vivencial y de auto-interpretación desde la perspectiva antes señalada. A través del concepto Gadameriano de “Estructura de comprensión” expone como podemos aproximarnos de manera dialógica a la realidad cognitiva tanto del investigador

como del informante ya que ambos se encuentran circunscritos en una sociedad que les imprime una cultura y tradición donde se crea-produce todo lo humano en medio de procesos históricos que definen nuestra existencia. Por lo cual cualquier ejercicio reflexivo e investigativo de tal naturaleza significa la reproducción de la vida misma.

Finalmente, siguiendo esta misma línea la autora en la cuarta parte del libro en los capítulos XIV, XV, XVI, XVII, VIII nos habla del lugar de enunciación del antropólogo, de la validez de la subjetividad en el proceso de construcción del conocimiento antropológico y de cómo a pesar de que una condición de la antropología más tradicional y moderna es depurarse de todo prejuicio y de todo elemento proveniente de nuestra matriz cultural, se puede encontrar en los prejuicios y en la pre-comprensión de la cultura potencialidades.

Para sostener este argumento se ahonda en las categorías de la “pre-comprensión de la cultura”, “tradición” e “historia efectual”. Se comprende entonces la sociedad y la cultura desde la historia misma que somos, hacemos, vivimos y desde donde opera la cultura para configurar nuestra existencia en donde se acumulan saberes que pueden ser denominados como pre-científicos o pre-teóricos que para la autora representan una ventaja epistemológica frente al cientificismo de los científicos naturales permitiendo al científico de lo social actuar tal como es en sociedad.

Aclara que al poner en boga los prejuicios en medio del proceso de comprensión deben identificarse elementos nocivos en los mismos señalándolos como “pre-comprensión sospechosa”. De esta forma la autora expresa como el investigador al asumir esta perspectiva se convierte entonces en sujeto-objeto de su propia ciencia. Al establecer entonces una relación con su informante en donde comprende la cultura ajena desde su propia tradición se genera un círculo hermenéutico a través del cual nos

aproximamos a la forma en que conocemos.

Destacamos y sugerimos la lectura de los planteamientos de Yara Altez, en principio para quienes se adentran al mundo de la antropología pero también para quienes van tejiendo conocimiento antropológico en la actualidad con miras a renovar los enfoques y aceptar este desafío que coloca la autora en su obra de no mantener al margen a la antropología de las discusiones de la filosofía de la ciencia, desafío que pasa por establecer rupturas con la estructura lógica de la ciencia más tradicional. Es allí donde se concentra la relevancia de la obra y pudiésemos destacar su carácter innovador al ser esta una temática en la que abonar e ir abriendo caminos a futuro.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

ALTÉZ, Yara. 2013. *La estructura hermenéutica del conocimiento antropológico*. Colección Monografías N°110, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela, Caracas. 300 p.

Boletín Antropológico

Instrucciones para los árbitros

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje exigidos por el Boletín y las pautas para la elaboración de los artículos.

El proceso de arbitraje se realizará bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los autores del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores del artículo.

Los/as evaluadores/as deben tomar en cuenta los siguientes criterios para la evaluación de los artículos:

1. Título: Debe corresponder al contenido del artículo.
2. El/la evaluador/a debe considerar la pertinencia del artículo para la especialidad de la revista. Los artículos de la revista deben estar ubicados en el campo de la antropología u otra ciencia que contribuya con el avance de la ciencia antropológica venezolana.
3. Los artículos no puede ser una simple descripción, debe haber exigencia en cuanto al análisis y los resultados, estos han de ser coherentes con el desarrollo del tema.
4. Estilo: Debe haber claridad, coherencia en la sintaxis y buena ortografía.
5. Originalidad e importancia del tema desarrollado del artículo y originalidad e importancia en el análisis.
6. Organización del artículo: Debe tener subdivisiones claras, numerada en número arábigo indicando la metodología seguida, los resultados obtenidos y la discusión de éstos (ver punto cuatro de las pautas para la elaboración de los artículos).

7. Las citas, notas al final del artículo, referencias en el texto y la bibliohemerografía final deben seguir el Sistema APA (ver pautas para la elaboración de los artículos).
8. Es importante que el/la evaluador/a pondere de manera equilibrada el manejo actualizado de la bibliohemerografía utilizada en el artículo.
9. Es importante que el/la evaluador/a revise el resumen (ver pautas para la elaboración de los artículos). El mismo debe expresar claramente el contenido del artículo.
10. Cualquier otro criterio que el/la evaluador/a considere trascendental. El mismo debe ser agregado en la planilla de arbitraje en el campo de las observaciones.

Pautas para la elaboración de artículos

1. Los artículos no deben exceder las veinticinco (25) páginas, incluyendo, notas, bibliografía, gráficos, mapas y fotografías. Deben realizarse a doble espacio, fuente Times New Roman, tamaño 12 puntos, en papel tamaño carta, con márgenes de 3,5 cms. (izquierdo) y 3 cms. (derecho), en formato: RTF, ODT y/o DOC.

2. El título debe ser preciso y con un máximo de doce (12) palabras. Si el artículo está escrito en español, el título debe traducirse al inglés.

3. Después del título se debe especificar -centrado- primero los apellidos y luego los nombres de los/las autores/as sin títulos profesionales; sólo se reflejará la institución de adscripción, su correo electrónico y la fecha de culminación del artículo.

4. Después de la identificación de los/as autores/as, debe agregarse un resumen en español y en inglés de ocho (8) líneas, con tres o cuatro palabras clave del texto.

5. El artículo debe tener subdivisiones (subtítulos) claras, numeradas (en número arábigo) en orden continuo. Se debe indicar la metodología empleada, los resultados obtenidos y la discusión de los mismos.

6. Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA. Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido del/los autores y año de la publicación entre paréntesis, por ejemplo: Salas (1995). Si la cita es textual se debe incluir el número de página, la cual se colocará después del año, por ejemplo: (Salas, 1995: 15).

Cuando la cita textual no excede de las tres (3) líneas se debe incorporar al texto principal entre comillas. Si la cita textual excede de las tres (3) líneas debe separarse del texto principal colocándola con un espacio entre líneas de 1.5 y con márgenes de un centímetro tanto del lado derecho como del lado izquierdo del texto citado.

7. Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán infor-

mación complementaria al párrafo en referencia.

8. La bibliografía final deberá presentarse de la siguiente manera:

A. Si es un libro: ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1954. Estudios de etnología antigua de Venezuela. Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

B. Si es una revista: FOUNIER, Patricia 1999. “La arqueología del colonialismo”. En: Boletín de Antropología Americana. N° 34, México. Pp.75-87.

C. Si es un artículo de periódico: FRAGUI, Gonzalo. 2001. “Alfredo, las noches y las calles”. Frontera, Mérida, Venezuela: 9 de mayo, cuerpo A, p. 5a.

D. Si es una publicación electrónica: Sanoja Mario e Iraida Vargas, Visión histórica de la gastronomía y la culinaria en Venezuela. Boletín Antropológico [en línea] 2002, 56 (septiembre-diciembre): [Fecha de consulta: 8 de marzo de 2017] Disponible en: [http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18434/1/mario_sanoja .pdf](http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18434/1/mario_sanoja.pdf)> ISSN 2542-3304.

9. Los gráficos, mapas y fotografías deben estar numerados, con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su ubicación en el texto. Para optimizar la edición de la revista, las fotografías, gráficos y mapas deben ser entregados aparte del texto en formato electrónico con una resolución de 300 DPI.

10. El artículo no puede estar postulado de forma simultánea para publicarse en otras revistas u órganos editoriales. El/los autor/es o la/as autora/s deben entregar una carta de originalidad y cesión de derechos de su artículo (formato disponible en la web de la revista).

11. Los artículos serán sometidos a evaluación bajo la modalidad doble ciego (duoble-blind peer review). En función de ello, se le puede solicitar a los/as autores/as cambios o sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo.

12. Los originales de los artículos —haya sido o no aprobada su

publicación— no serán devueltos a sus autores.

14. Los artículos deben ser enviados a:

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

COMITÉ EDITORIAL, MUSEO ARQUEOLÓGICO DE LA UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES. AVDA. 3, EDIF. DEL RECTORADO, MÉRIDA, VENEZUELA.

TEL.: +58-274-2402344

E-MAIL: museogrg@ula.ve o boletinantropologicoula@gmail.com